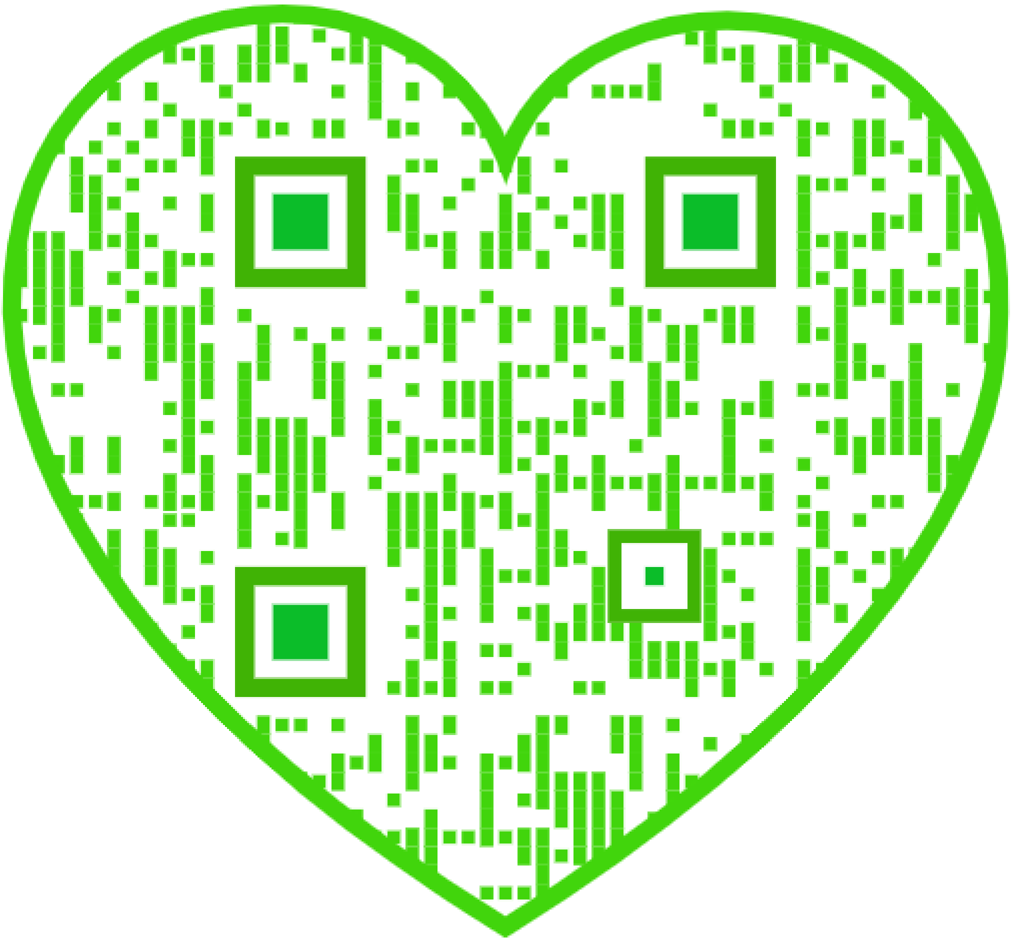
ALBUM - KERN



अनेकशिष्यसुहृत्पण्डितविरचितनिबन्धः

कर्णपूजाग्रन्थः

ALBUM — KERN

OPSTELLEN

GESCHREVEN TER EERE VAN

Dr. H. KERN

HEM AANGEBODEN DOOR VRIENDEN EN LEERLINGEN
OP ZIJN ZEVENTIGSTEN VERJAARDAG

DEN VI. APRIL MDCCCCIII

BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN
E. J. BRILL — LEIDEN
MDCCCCIII

BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL, LEIDEN.

COMMISSIE VOOR HET ALBUM.

N. P. VAN DEN BERG	*Amsterdam.*
J. L. BRANDES	*Batavia.*
A. BRUINING	*Amsterdam.*
W. CALAND	*Breda.*
J. T. CREMER	*'s-Gravenhage.*
J. H. GALLÉE	*Utrecht.*
J. H. GEERTSEMA	*Rijzenburg.*
M. J. DE GOEJE	*Leiden.*
J. J. M. DE GROOT	*Leiden.*
J. HUIZINGA	*Haarlem.*
E. B. KIELSTRA	*'s-Gravenhage.*
A. KLUYVER	*Leiden.*
F. G. KRAMP	*Leiden.*
C. PIJNACKER HORDIJK	*'s-Gravenhage.*
J. S. SPEYER	*Groningen.*
F. DE STOPPELAAR	*Leiden.*
C. C. UHLENBECK	*Leiden.*
A. C. VREEDE	*Leiden.*
S. J. WARREN	*Rotterdam.*

DEELNEMERS.

N. ADRIANI . . . . , . . . *Sonder bij Amoerang, Menado.*
T. M. C. ASSER . . . . *'s-Gravenhage.*
ÉTIENNE AYMONIER . . . . *Parijs.*

C. BAKE . . . . *'s-Gravenhage.*
A. BARBIER DE MEYNARD . . . . *Parijs.*
A. BARTH . . . . *Parijs.*
W. H. DE BEAUFORT . . . . *Leusden.*
T. H. DE BEER . . . . *Amsterdam.*
A. BEETS . . . . *Leiden.*
J. M. VAN BEMMELEN . . . . *Leiden.*
CECIL BENDALL . . . . *Cambridge.*
N. P. VAN DEN BERG. . . . . *Amsterdam.*
T. J. BEZEMER . . . . *Wageningen.*
G. BIRNIE . . . . *Deventer.*
M. VAN BLANKENSTEIN . . . . *Leiden.*
P. J. BLOK. . . . . *Leiden.*
MAURICE BLOOMFIELD . . . . *Baltimore.*
J. F. D. BLÖTE . . . . *Tilburg.*
G. J. BOEKENOOGEN . . . . *Leiden.*
P. A. M. BOELE VAN HENSBROEK. . . . . *'s-Gravenhage.*
R. C. BOER . . . . *Amsterdam.*
P. A. A. BOESER. . . . . *Leiden.*
OTTO VON BÖHTLINGK . . . . *Leipzig.*
J. W. BOISSEVAIN . . . . *Amsterdam.*
U. PH. BOISSEVAIN. . . . . *Groningen.*
PRINCE ROLAND BONAPARTE . . . . *Parijs.*
J. BOSSCHA . . . . *Haarlem.*
J. L. BRANDES . . . . *Batavia.*
R. BRANDSTETTER . . . . *Luzern.*
M. BRÉAL . . . . *Parijs,*
KARL BRUGMANN . . . . *Leipzig.*
A. BRUINING . . . . *Amsterdam.*
SOPHUS BUGGE . . . . *Christiania.*
C. H. TH. BUSSEMAKER . . . . *Groningen.*

W. CALAND	*Breda.*
T. CANNEGIETER	*Utrecht.*
C. CAPPELLER	*Jena.*
P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE	*Leiden.*
J. H. DE COCK	*Maastricht.*
D. COHEN	*Leiden.*
H. T. COLENBRANDER	*'s-Gravenhage.*
PH. COLINET	*Leuven.*
J. CRAANDIJK	*Haarlem.*
N. A. CRAMER	*Zwolle.*
J. T. CREMER	*'s-Gravenhage.*
E. H. A. CROMHOUT	*'s-Gravenhage.*
C. TH. VAN DEVENTER	*'s-Gravenhage.*
P. N. VAN DOORNINCK	*Bennebroek.*
G. J. DOZY	*'s-Gravenhage.*
W. DRAAIJER	*Leiden.*
H. L. DRUCKER	*Leiden.*
H. DYSERINCK	*Rheden.*
P. VAN EEGHEN	*Amsterdam.*
W. EINTHOVEN	*Leiden.*
H. J. EYMAEL	*Amsterdam.*
JOH. ENSCHEDÉ	*Haarlem.*
N. VAN ES	*Arnhem.*
JHR. P. R. FEITH	*'s-Gravenhage.*
L. FINOT	*Hanoï.*
C. FOCK	*'s-Gravenhage.*
S. J. FOCKEMA ANDREÆ	*Leiden.*
A. A. FOKKER	*Amsterdam.*
A. L. FOKKER	*'s-Gravenhage.*
A. L. FRAENKEL	*Utrecht.*
J. FRANCK	*Bonn.*
R. OTTO FRANKE	*Königsberg i/Pr.*
J. J. A. A. FRANTZEN	*Amsterdam.*
J. H. GALLÉE	*Utrecht.*
A. W. VAN GEER	*Groningen.*
P. VAN GEER	*Scheveningen.*
J. H. GEERTSEMA	*Rijzenburg.*
WILHELM GEIGER	*Erlangen.*
W. VAN GELDER	*'s-Gravenhage.*
J. VAN GENNEP	*'s-Gravenhage.*
M. J. DE GOEJE	*Leiden.*
LEO GOEMANS	*Leuven.*
M. A. GOOSZEN	*Leiden.*
H. B. GREVEN	*Leiden.*

H. Y. GROENEWEGEN . . . . *Leiden.*
J. H. DE GROOT. . . . . *Scheveningen.*
J. J. M. DE GROOT. . . . . *Leiden.*
J. V. DE GROOT . . . . *Amsterdam.*
E. W. GULJÉ . . . . *'s-Gravenhage.*
J. G. H. GUNNING . . . . *Leiden.*
J. H. GUNNING WZ. . . . . *Amsterdam.*

H. J. HAMAKER . . . . *Utrecht.*
MEJ. M. J. HAMAKER . . . . *Leiden.*
A. G. VAN HAMEL . . . . *Groningen.*
EDMUND HARDY. . . . . *Würzburg.*
J. J. HARTMAN . . . . *Leiden.*
A. L. VAN HASSELT . . . . *Delft.*
G. A. J. HAZEU . . . . *Meester-Cornelis.*
J. E. HEERES. . . . . *Leiden.*
P. HEERING . . . . *'s-Gravenhage.*
W. VAN HELTEN . . . . *Groningen.*
J. E. HENNY . . . . *'s-Gravenhage.*
V. HENRY . . . . *Parijs.*
K. HERINGA . . . . *Groenlo.*
D. C. HESSELING . . . . *Leiden.*
G. HEYMANS . . . . *Groningen.*
D. F. VAN HEYST . . . . *'s-Gravenhage.*
ALFRED HILLEBRANDT . . . . *Breslau.*
J. J. VAN DEN HOEK . . . . *Leiden.*
MEVR. WED. HOEKSTRA-VAN GEUNS. . . . . *Ellekom.*
H. VAN DER HOEVEN . . . . *Leiden.*
C. K. HOFFMANN . . . . *Leiden.*
C. HOFSTEDE DE GROOT. . . . . *'s-Gravenhage.*
S. S. HOOGSTRA . . . . *Kampen.*
J. M. HOOGVLIET . . . . *'s-Gravenhage.*
E. WASHBURN HOPKINS . . . . *New-Haven, Conn. U. S. A.*
R. HORST . . . . *Leiden.*
P. J. VAN HOUTEN. . . . . *'s-Gravenhage.*
M. TH. HOUTSMA . . . . *Utrecht.*
J. HUIZINGA . . . . *Haarlem.*
MEVR. A. E. C. A. HUYSKES-LASONDER. . . . . . . *Groenlo.*
E. H. HUYSKES HGZ. . . . . *Groenlo.*

J. W. IJZERMAN . . . . *Amsterdam.*
A. J. IMMINK. . . . . *'s-Gravenhage.*
INTERNATIONALE MAATSCHAPPIJ VOOR ETHNOGRAPHIE. *Leiden.*

HERMANN JACOBI . . . . *Bonn.*
N. JAPIKSE. . . . . *'s-Gravenhage.*
C. A. L. J. JEEKEL . . . . *Dedemsvaart.*
JULIUS JOLLY. . . . . *Würzburg.*

J. C. G. JONKER . . . . *Amsterdam.*
H. H. JUYNBOLL . . . . *Leiden.*

W. VAN DER KAAY. . . . . *'s-Gravenhage.*
G. KALFF . . . . *Leiden.*
H. T. KARSTEN . . . . *Amsterdam.*
J. H. KERN HZ. . . . . *Groningen.*
C. P. VAN KESTEREN . . . . *Baarn.*
F. KIELHORN . . . . *Göttingen.*
E. B. KIELSTRA . . . . *'s-Gravenhage.*
H. J. KIEWIET DE JONGE . . . . *Dordrecht.*
J. KIRSTE . . . . *Graz.*
A. KLUYVER . . . . *Leiden.*
L. KNAPPERT. . . . . *Leiden.*
J. KNOTTENBELT . . . . *'s-Gravenhage.*
R. A. KOLLEWIJN . . . . *Amsterdam.*
G. J. W. KOOLEMANS BEYNEN . . . . *Amersfoort.*
J. A. KORTEWEG . . . . *Leiden.*
E. F. KOSSMANN. . . . . *'s-Gravenhage.*
H. KRABBE. . . . . *Groningen.*
F. G. KRAMP . . . . , ... *Leiden.*
J. KRAUS . . . . *Delft.*
W. BREDE KRISTENSEN . . . . *Leiden.*
N. J. KROM . . . . *Leiden.*
ALB. C. KRUYT . . . . *Posso.*
ERNST KUHN. . . . . *München.*
K. KUIPER. . . . . *Amsterdam.*

CHARLES R. LANMAN . . . . *Cambridge, Mass. U. S. A.*
B. A. LASONDER. . . . . *Groenlo.*
G. LASONDER . . . . *Groenlo.*
H. L. H. LASONDER . . . . *Groenlo.*
L. W. LASONDER . . . . *Groenlo.*
E. LAURILLARD . . . . *Amsterdam.*
P. LEENDERTZ JR. . . . . *Amsterdam.*
J. VAN LEEUWEN JR. . . . . *Leiden.*
SYLVAIN LÉVI . . . . *Parijs.*
J. A. LEVY. . . . . , ... *Amsterdam.*
O. J. H. GRAAF VAN LIMBURG STIRUM . . . . *'s-Gravenhage.*
M. G. L. VAN LOGHEM . . . . *Amsterdam.*
D. DE LOOS . . . . *Leiden.*
H. A. LORENTZ . . . . *Leiden.*
J. DE LOUTER . . . . *Utrecht.*

A. A. MACDONELL . . . . *Oxford.*
C. A. MARCHANT . . . . *Velp (Geld.).*
J. MARQUART. . . . . *Leiden.*
K. MARTIN. . . . . *Leiden.*

W. MARTIN . . . . *'s-Gravenhage.*
B. F. MATTHES . . . . *'s-Gravenhage.*
M. MAUSS . . . . *Parijs.*
A. MEILLET . . . . *Parijs.*
J. H. MENTEN . . . . *Heyhof bij Heerlen.*
L. H. MILLS . . . . *Oxford.*
G. MORRE . . . . *Delft.*
HENDRIK MULLER . . . . *'s-Gravenhage.*
J. W. MULLER . . . . *Utrecht.*
P. L. MULLER . . . . *Leiden.*
S. MULLER FZ. . . . . . . , ... *Utrecht.*
S. MULLER HZ. . . . . *Rotterdam.*
MEJ. S. MÜLLER . . . . *Groenlo.*

S. A. NABER . . . . *Amsterdam.*
G. K. NIEMANN . . . . *Delft.*
J. F. NIERMEIJER . . . . *Rotterdam.*
A. W. NIEUWENHUIS . . . . *Leiden.*
W. C. NIEUWENHUYZEN . . . . *'s-Gravenhage.*
W. NIJHOFF . . . . *'s-Gravenhage.*
MEJ. J. ALEIDA NIJLAND . . . . *Amsterdam.*
TH. NOLEN . . . . *Rotterdam.*

H. OLDENBERG . . . . *Kiel.*
A. P. M. VAN OORDT . . . . *Valkenburg.*
H. OORT . . . . *Leiden.*
A. H. VAN OPHUYSEN . . . . *Oegstgeest.*
J. OPPENHEIM . . . . *Leiden.*

P. E. PAVOLINI . . . . *Florence.*
B. H. PEKELHARING . . . . *Delft.*
LOUIS D. PETIT . . . . *Leiden.*
H. PIERSON . . . . , . . . *Zetten.*
N. G. PIERSON . . . . *'s-Gravenhage.*
C. PIJNACKER HORDIJK . . . . *'s-Gravenhage.*
M. J. PIJNAPPEL . . . . *Amsterdam.*
A. A. DE PINTO . . . . *'s-Gravenhage.*
R. PISCHEL . . . . *Berlijn.*
L. J. PLEMP VAN DUIVELAND . . . . *'s-Gravenhage.*
C. M. PLEYTE . . . . *Meester Cornelis.*
C. POENSEN . . . . *Delft.*
A. J. POLAK . . . . *Rotterdam.*
H. J. POLAK . . . . *Groningen.*

H. P. G. QUACK . . . . *Amsterdam.*

T. W. RHYS DAVIDS . . . . *Londen.*
JHR. TH. H. F. VAN RIEMSDIJK . . . . *'s-Gravenhage.*
G. W. RIJKX . . . . *Leiden.*

JHR. J. RÖELL	*'s-Gravenhage.*
H. C. ROGGE	*Amsterdam.*
J. V. ROMSWINCKEL	*'s-Gravenhage.*
PH. S. VAN RONKEL	*Batavia.*
L. W. G. DE ROO	*'s-Gravenhage.*
W. ROOSEBOOM	*Buitenzorg.*
S. S. ROSENSTEIN	*Leiden.*
BARON VON ROSENTHAL	*Amsterdam.*
G. P. ROUFFAER	*'s-Gravenhage.*
J. D. RUTGERS VAN DER LOEFF	*Haarlem.*
J. J. SALVERDA DE GRAVE	*Leiden.*
H. G. VAN DE SANDE BAKHUYZEN	*Leiden.*
J. D. E. SCHMELTZ	*Leiden.*
JOS. SCHRIJNEN	*Roermond.*
G. M. SCHROUWEN	*Wageningen.*
J. SEMMELINK	*'s-Gravenhage.*
ÉMILE SENART	*Parijs.*
EDUARD SIEVERS	*Leipzig.*
J. A. SILLEM	*Amsterdam.*
N. J. SINGELS	*Utrecht.*
JHR. J. SIX	*Amsterdam.*
F. SMIT KLEINE	*Doorn.*
C. SNOUCK HURGRONJE	*Weltevreden.*
J. F. VAN SOMEREN	*Utrecht.*
RADEN MAS PANDJI SOSRO KARTONO	*Leiden.*
J. SPANJAARD	*'s-Gravenhage.*
J. S. SPEYER	*Groningen.*
F. A. STOETT	*Amsterdam.*
Z. STOKVIS	*'s-Gravenhage.*
F. DE STOPPELAAR	*Leiden.*
W. STORK	*Hengelo (O.).*
JHR. VICTOR DE STUERS	*'s-Gravenhage.*
P. H. SURINGAR	*Assen.*
H. A. J. VAN SWAAIJ	*Tilburg.*
B. SYMONS	*Groningen.*
A. TELTING	*'s-Gravenhage.*
G. J. THIERRY	*'s-Gravenhage.*
F. W. THOMAS	*Sidcup, Kent, Eng.*
MEVR. WED. C. P. TIELE	*Leiden.*
G. VAN TIENHOVEN	*Haarlem.*
H. D. TJEENK WILLINK	*Haarlem.*
M. TREUB	*Buitenzorg.*
C. C. UHLENBECK	*Leiden.*
LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN	*Gent.*

H A. W. VAN DER VECHT . . . . *Leiden.*
J. VEIT . . . . *Leiden.*
MEJ. J. A. H. VAN VELZEN . . . . *Leiden.*
R. D. M. VERBEEK . . . . *'s-Gravenhage.*
J. VERCOULLIE . . . . *Gent.*
J. VERDAM . . . . *Leiden.*
A. C. VISSER . . . . *Leiden.*
W. VAN DER VLUGT . . . . *Leiden.*
J. PH. VOGEL. . . . . *Lahore.*
C. VAN VOLLENHOVEN . . . . *Leiden.*
J. C. VOLLGRAFF . . . . *Utrecht.*
A. A. VORSTERMAN VAN OYEN . . . . *Rijswijk.*
A. C. VREEDE . . . . , ... *Leiden.*
WILLEM DE VREESE . . . . *Gent.*

J. D. VAN DER WAALS . . . . *Amsterdam.*
JACOB WACKERNAGEL. . . . . *Göttingen.*
G. C. VAN WALSEM . . . . *Leiden.*
S. J. WARREN . . . . *Rotterdam.*
R. VAN DER WERK . . . . *Amsterdam.*
A. VAN WESSEM. . . . . *Tiel.*
WHITLEY STOKES . . . . *Camberley, Eng.*
JHR. B. H. C. K. VAN DER WIJCK . . . . *Utrecht.*
JHR. C. H. A. VAN DER WIJCK. . . . . *'s-Gravenhage.*
C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN . . . . *'s-Gravenhage.*
G. WILDEBOER . . . . *Groningen.*
ERNST WINDISCH . . . . *Leipzig.*
J. TE WINKEL . . . . *Amsterdam.*
MEVR. WED. P. F. WITTERMANS . . . . *Groenlo.*
J. WOLTJER . . . . *Amsterdam.*

H. ZILLESEN . . . . *'s-Gravenhage.*

Vier der deelnemers, de heeren N. BEETS en H. C. DIBBITS te Utrecht, G. VAN VLOTEN te Leiden en E. B. COWELL te Cambridge, zijn intusschen overleden.

Aan deze lijst ontbreken enkele namen van personen in Oost-Indië, omtrent wie niet bijtijds eene juiste opgave is ontvangen.

OPSTELLEN.

Bladz.
OTTO VON BÖHTLINGK, Festgabe an Prof. Kern . . . . 1.

N. ADRIANI, *Taumata* . . . . 217.
ÉTIENNE AYMONIER, Les fondateurs d'Angkor-vat . . . . 165.
A. BARTH, Inscription sanscrite du Phou Lokhon (Laos) . . . . 37.
CECIL BENDALL, M. A., Fragment of a Buddhist ordination-ritual in Sanskrit . . 373.
MAURICE BLOOMFIELD, On the initial sound of the Sanskrit words for „door" . 193.
G. J. BOEKENOOGEN, Afrikaansch en Noordhollandsch . . . . 245.
R. C. BOER, De oorspronkelijke volgorde van Fáfnismál 20—22 . . . . 79.
J. BRANDES, Het infix *in* niet een infix om passieve vormen te maken, maar de tijdsaanwijzer om aan een vorm de waarde te geven van een gedecideerd afgeloopen handeling . . . . 199.
RENWARD BRANDSTETTER, Auslaut und Anlaut im Indogermanischen und Malaiopolynesischen . . . . 349.
M. BRÉAL, Un changement de signification: le verbe allemand *müssen*. . . . . 27.
KARL BRUGMANN, Altindisch *dāyādá-*, griechisch χηρωστής und lateinisch *hērēs* . 29.
SOPHUS BUGGE, *Olympos* . . . . 105.
W. CALAND, Eene nieuwe versie van de Urvaśī-mythe . . . . 57.
C. CAPPELLER, Zu Vallabhadeva's Subhāṣitāvali . . . . 239.
PH. COLINET, Nasalis sonans nu — en voorheen? . . . . 231.
L. FINOT, Pāṇḍuraṅga. . . . . 381.
FOCKEMA ANDREÆ, *Dedeth, dedjuramentum* . . . . 161.
A. A. FOKKER, Eene Maleische vertelling. . . . . 207.
J. FRANCK, Zur entwickelung der vocale vor *w* im Niederländischen . . . . . 377.
R. OTTO FRANKE, Die Wurzelcitate in der Rūpasiddhi . . . . 353.
J. J. A. A. FRANTZEN, Over eenige Spreuken van Walther von der Vogelweide . 309.
J. H. GALLÉE, Oud-Noordhollandsch taaleigen in het Cartularium Egmundense . . 225.
WILHELM GEIGER, Zur Erklärung des Mahāvaṃsa . . . . 205.

Bladz.

M. J. DE GOEJE, Zigeunerwoorden in het Nederlandsch . . . . 25.

LEO GOEMANS, Voortleven van verdwenen klanken in den Sandhi (dialecten van Aalst en Leuven). . . . . 317.

J. J. M. DE GROOT, Iets over Boeddhistische relieken en reliektorens in China. . 131.

J. G. H. GUNNING, De dood van Abhimanyu . . . . 157.

A. G. VAN HAMEL, *V* et *W* hollandais . . . . 363.

EDMUND HARDY, Ueber den Ursprung des Samajja. . . . . 61.

G. A. J. HAZEU, Een Ngruwat-voorstelling . . . . 325.

W. VAN HELTEN, Uit de Friesche wetten . . . . 109.

V. HENRY, Dadhikrā-Dadhikrāvan et l'évhémérisme en exégèse védique . . . . 5.

D. C. HESSELING, Quelques observations sur l'emploi et l'histoire du participe grec. 69.

ALFRED HILLEBRANDT, Vedisch *arkásāti* und *meḍhásāti*. . . . . 263.

J. M. HOOGVLIET, Zur indo-europäischen Vorgeschichte des griechischen Passiv-Aorists . . . . 275.

J. HUIZINGA, Over eenige euphemismen in het Oud-Indisch . . . . 153.

J. W. IJZERMAN, De Chalukyasche bouwstijl op den Diëng . . . . 287.

HERMANN JACOBI, Ueber ein verlorenes Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra . . . 53.

JULIUS JOLLY, Ueber einige indische Hochzeitsgebräuche . . . . 177.

J. C. G. JONKER, Iets over de taal van Dao. . . . . 85.

H. H. JUYNBOLL, De invloed van het Oudjavaansche Mahābhārata op het Javaansch-Balineesche gedicht Bhīmaswarga . . . . 73.

J. H. KERN Hz., Een woord uit het Berner Glossaar. . . . . 253.

F. KIELHORN, A peculiar use of the verb *yā* in a verse of the Harṣacarita. . . 119.

J. KIRSTE, Das buddhistische Lebensrad . . . . 75.

A. KLUYVER, *Gordiracheri*. . . . . 297.

F. G. KRAMP, De zending van Meng K'i naar Java en de stichting van Madjapahit. 357.

ALB. C. KRUYT, De eed in Midden-Celebes . . . . 211.

ERNST KUHN, Die Verwandtschaftsverhältnisse der Hindukush-Dialekte . . . . 221.

CHARLES R. LANMAN, Atharva-Veda: Critical notes; with some account of Whitney's Commentary. . . . . 301.

ERNST LEUMANN, Die Ligatur *mh* in der Kharoṣṭhī-handschrift des Dhammapada. 391.

SYLVAIN LÉVI, La légende de Râma dans un avadâna chinois . . . . 279.

A. A. MACDONELL, The grammatical sections of the Bṛhaddevatā . . . . . . 333.

J. MARQUART, Zur älteren Chronologie von Kaśmīr . . . . 341.

B. F. MATTHES, Oud contract tusschen Bône, Wâdjó en Sôppeng . . . . . . 19.

A. MEILLET, Sur l'étymologie de l'adjectif védique *niṇyáḥ* . . . . 121.

L. H. MILLS, The Pahlavi text of Yasna XIX, 1—11 with all the mss. collated, also translated. . . . . 145.

Bladz.

J. W. MULLER, Over eenige oude benamingen der hel . . . . 257.

S. A. NABER. (Johanni Henrico Casparo Kern Viro Clarissimo S. P. D. –) . . . 21.

H. OLDENBERG, *Krāṇá*, *krāṇá* im Ṛgveda . . . . 33.

P. E. PAVOLINI, Bhagavadgītā 2, 46 . . . . 141.

R. PISCHEL, Atharvaveda 7, 106. 115.

C. M. PLEYTE, Rampzalige Boersok. . . . . 91.

T. W. RHYS DAVIDS, The Jātaka Book . . . . 13.

PH. S. VAN RONKEL, Arabische meervoudsvormen van Maleische woorden . . 283.

G. P. ROUFFAER, Eene duistere plaats over Java's staatkundigen toestand tijdens Padjang, in ± 1580, opgehelderd . . . . 267.

J. J. SALVERDA DE GRAVE, Sur un préfixe français . . . . 123.

JOS. SCHRIJNEN, De begripsverwantschap van Licht en Duister in het Indogermaansch 321.

ÉMILE SENART, *Nirvāṇa* . . . . 101.

EDUARD SIEVERS, Angelsächsisch *unna* . . . . 127.

C. SNOUCK HURGRONJE, De blauwe prinses in het Gajō-meer . . . . 45.

J. S. SPEYER, Naar aanleiding van eenige duistere plaatsen in Buddhacarita en Lalitavistara. . . . . 41.

B. SYMONS, Walther von der Vogelweide 9, 13–15 (ed. Lachmann) . . . . . 183.

F. W. THOMAS, The works of Āryaśūra, Triratnadāsa, and Dhārmika-Subhūti . . 405.

C. C. UHLENBECK, *Bohor*, *ohortz*. 67.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, Les trois Asaṁskṛtas . . . . 111.

J. VERDAM, Eene plaats uit den Reinaert . . . . 189.

J. PH. VOGEL, Sanskṛt *pratolī* – hindī *paulī*. . . . . 235.

A. C. VREEDE, Nog eenige taal- en letterkundige aanteekeningen op het Nieuw-javaansch gedicht Gålågålå. . . . . 195.

WILLEM DE VREESE, De Dietsche boeken van 't Rooklooster omstreeks het jaar 1400. 397.

JACOB WACKERNAGEL, Prakritismen im Altindischen. . . . . 149.

S. J. WARREN, Het origineel der Çukasaptati . . . . 97.

E. WASHBURN HOPKINS, Two notes on the Mahābhārata . . . . 249.

WHITLEY STOKES, Irish etymologies . . . . 51.

ERNST WINDISCH, Die Gespanne der Götter . . . . 139.

J. TE WINKEL, De uitspraak der *u* + *w* in het Middelnederlandsch. . . . . . 171.

LOUIS D. PETIT, Geschriften van Prof. Dr. H. Kern 1855–1903. Bibliographisch overzicht. . . . . 409.

FESTGABE AN Prof. KERN.

Hochverehrter und lieber Freund!

Gern hätte auch ich zu Ihrem 70ten Geburtstage eine kleine, Ihrer würdige Gabe gebracht, aber höhere Mächte, die über Geist und Körper eine unumschränkte Gewalt üben, rufen mir ein gebieterisches Halt zu.

Mit leeren Händen komme ich deshalb dennoch nicht. Viele Jahre vor seinem Lebensende übergab mir mein verewigter Freund Rudolf Roth eine metrische Uebersetzung des bekannten Spieler-Liedes im Ṛgveda zur freien Verfügung. Da mir bewusst ist, dass der Verstorbene Sie als Gelehrten und als Menschen hochhielt und ebenso wie ich, Ihre grossen Verdienste an unserm Wörterbuch anerkannte, stehe ich nicht an, Ihnen diese Uebersetzung zu widmen, in der festen Ueberzeugung im Sinne des Freundes zu handeln.

Meinerseits kann ich Ihnen nur die herzlichsten Glückwünsche sagen: möge ein gütiges Schicksal Sie noch viele Jahre in bisheriger Frische des Geistes und Körpers erhalten zur Freude Ihrer Angehörigen, Ihrer vielen Schüler und Verehrer und zum Frommen der Wissenschaft.

Bewahren Sie mir auch ferner Ihre bewährte Freundschaft und gedenken Sie meiner in Liebe, wenn ich nicht mehr unter den Lebenden weile.

Ihr Ihnen in unwandelbarer Treue und Achtung
ergebener
alter Freund Otto Böhtlingk.

Rv. 10,34.

Die eben auf dem luftigen Wipfel schwankten
berauschen mich, wenn sie im Spiele rollen:
Die Nüsse, wach mich, reizen meine Sinne
als wär's ein Trank vom Saft des Mūjavantas.

Mein Weib hat nie mich aufgeregt, gescholten,
sie meint' es gut mit mir und meinen Freunden.
Obschon sie treu war, stieß ich sie doch von mir
dem Würfel, der mir alles galt, zu liebe.

Nun haßt die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
des Spielers Klagen finden kein Erbarmen.
Ich weiß auch nicht, wozu ein Spieler gut wär
so wenig als ein teurer Gaul im Alter.

Nach seinem Weibe greifen fremde Hände,
welches mit Würfeln er auf Beute ausgeht.
Der Vater, Bruder und die Mutter rufen:
Wer ist der Mensch? nur fort mit ihm in Banden.

Und sag ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
so lassen mich im Stich die Freunde alle;
doch hör ich wieder braune Würfel fallen,
so eil ich wie zum Stelldichein die Buhle.

Zum Spielhaus läuft der Spieler in Gedanken:
„Heut sieg' ich" spricht er, in die Brust sich werfend;
„die Würfel aber streichen seine Berechnung:
Er läßt dem Gegner seinen ganzen Einsatz.

Sie sind wie Angeln, die ins Fleisch sich bohren,
Betrüger sind sie, brennen, quälen, plagen;
Nach Kinderart beschenken sie die Sieger
— dem Spieler sind sie dennoch süße Würze.

Es tummelt sich die Schar der dreiundfünfzig
mit strenger Regel, wie Savitars Walten,
Vom Zorn des Großen sind sie unbekümmert,
sogar ein König muß sich ihnen beugen.

Sie rollen nieder, hüpfen in die Höhe,
und ohne Hände zwingen sie die Fäuste.
Die zauberhaften Kohlen auf dem Plane (etwa auch: in der Grube)
versengen jedes Herz, obwohl sie todt sind.

Verlassen grämt des Spielers Weib sich einsam,
die Mutter, weil der Sohn, wer weiß wo, umirrt,
Er selbst verschuldet geht auf Diebstahl
und birgt zur Nacht sich unter fremdem Dache

Ein Weh ergreift ihn, wenn er sieht die Gattin
und wohlbestellte Heimat eines andern.
Am frühen Morgen spannt er schon die Braunen,
— *erlischt das Feuer, sinkt der Wicht zusammen

* wie bei uns: wenn man das Licht löscht, am späten Abend.

Dem, welcher eures großen Haufens Hauptmann,
der Oberkönig eurer Bank vorsteht,
dem will ich wahrlich Gabe nicht verhalten:
ich strecke meine Finger aus und schwör es.

So schließt denn Frieden und erbarmt euch unser
und bannt mich ferner nicht mit grausem Blendwerk!
Versöhnt sei euer Groll und eure Feindschaft!
im Netz der Würfel schmachte nun ein andrer.

Die Würfel laß, bestellen deine Saaten,
begnüge dich deines Guts und halt's in Ehren,
Sieh hier dein Weib, o Spieler, deine Herde!
Dies Wort hat kund mir Savitar der hehre.

Die Redaction dieser Festschrift möchte hier bemerken, dass bereits in einer im Jahre 1875 von Roth in Gemeinschaft mit seinen Schülern Geldner und Kaegi herausgegebenen Schrift: »*Siebenzig Lieder des Rigveda*" eine Uebersetzung des Spielerliedes gedruckt wurde (S. 158 ff.). In dem Vorworte schreibt Roth sie Geldner zu. Die Fassung aber, in der das Lied hier von Roth eigenhändig niedergeschrieben ist, erweist sich durch manche Variante als eine andere, besonders in der 7. Strophe, wo im Originaltext und in der gedruckten Uebersetzung das Metrum wechselt, was hier nicht der Fall.

DADHIKRĀ-DADHIKRĀVAN
ET L'ÉVHÉMÉRISME EN EXÉGÈSE VÉDIQUE.

.... M. Oldenberg croit que Dadhikrāvan a été un vrai cheval. Malheureusement il est dit de lui qu'il a engendré le soleil, et il a un quasi-homonyme, Dadhyañc, qui n'a d'un cheval que la tête ....
(Barth, *Journal des Savants*, 1896).

Si je saisis l'occasion d'un hommage unanime de l'indianisme international à l'un de ses plus illustres et sympathiques représentants, pour exprimer une fois de plus mes défiances à l'encontre de l'évhémérisme en matière d'exégèse védique, ai-je besoin de dire que cette protestation n'implique aucune méconnaissance des mérites singuliers de MM. Pischel et Geldner qui s'en sont faits en toute occurrence les zélés champions? Il est clair qu'il leur serait aussi impossible de voir le Véda avec mes yeux, qu'à moi de l'entrevoir autrement que des miens, et que je ne saurais prétendre les critiquer, moins encore les convaincre. Ce qui importe, c'est que chacun de nous décrive en toute sincérité le champ de sa vision: il en ressort, évidemment, du Véda une image assez disparate, dont les contours heurtés ne sont pas près de se fondre en un harmonieux ensemble; mais aussi le Véda n'est-il point une oeuvre d'ensemble, et qui le ramènerait à une norme unique d'interprétation aurait les plus grandes chances possibles de ne l'avoir pas compris.

J'ai choisi à dessein un sujet où M. Pischel a conquis sans réserve le suffrage de M. Oldenberg, d'ordinaire plutôt réfractaire à ses idées: le mythe, ou la légende, ou l'histoire du cheval merveilleux Dadhikrā ou Dadhikrāvan [1]).

Voyons donc par le menu, et sans rien préjuger, ce que le Véda [2]) saura nous apprendre de ce cheval divin ou divinisé, et ce qui l'emporte en lui, de ses exploits terrestres, ou de sa fonction céleste.

1) Cf. Pischel, *Ved. Stud.*, I, p. 124. — »C'est", dit M. Oldenberg (*Religion du Véda*, trad. Henry, p. 59), »un cheval en chair et en os, que Mitra et Varuṇa ont donné à Trasadasyu roi des Pūrus"; et tous les attributs divins dont l'affuble la poésie védique sont ainsi mis au compte d'une apothéose ultérieure.

2) Le R. V. seulement; car ce héros semble inconnu à l'A. V., qui ne le mentionne qu'en une seule stance, empruntée au R. V.: A. V. III. 16. 6 = R. V. VII. 41. 6 (infra).

I.

R. V. IV. 38. „1. Et nombreux sont vos dons [, ô Mitra et Varuṇa,] | que Trasadasyu communique aux Pūrus [1]: || vous avez donné celui qui conquiert les champs à céréales, | le destructeur des Dasyus, le puissant vainqueur. — 2. Et le coursier aux prospérités abondantes, | Dadhikrā qui appartient à toutes les races, | vous l'avez donné, || l'aigle rapace, rapide et moucheté | que le chantre doit louer comme un héros roi des hommes; — 3. Lui que, lancé comme au long d'une pente, | acclament tous les Pūrus joyeux, || le coureur aux pieds voraces, comme un héros avide de butin, | qui dépasse les chars, volant comme le vent; — 4. Lui qui, s'emparant des richesses dans les combats, | se précipite à la recherche des vaches, || qui fait briller ses flèches et regarde les assemblées, | franchissant l'hostilité [2], faisant le tour des eaux d'Āyu. — 5. Comme un voleur de vêtements [3], | les gens le poursuivent de leurs cris dans la mêlée, || comme un aigle qui fond sur sa proie, | allant à la gloire et au troupeau de bétail. — 6. Pour prendre le pas sur elles, | il galope avec les files des chars, || comme un brillant fiancé que pare une guirlande, | léchant la poussière, mordant au tourbillon [4]. — 7. Le voici, le coursier saint et victorieux, | au corps docile dans la mêlée, || au fougueux élan parmi [les files] qui courent, | soulevant la poussière qu'il secoue de ses sourcils. — 8. Comme le ciel qui tonne, son [tonnerre], | quand il lutte, épouvante les ennemis; || et, s'il combat contre mille, | il demeure invincible, l'effrayant lutteur. — 9. Et les hommes admirent | l'élan et le triomphe du rapide qui comble [les gens de] sa race(?), || et ceux qui se retirent du combat disent: | Dadhikrā a dépassé des milliers. — 10. Par sa force Dadhikrā [a étendu] les cinq races, | comme le soleil par son éclat a étendu les eaux [5]. || Daigne le coursier fougueux qui conquiert cent et mille | oindre de miel les prières que je viens de réciter!"

A première vue, je le demande, est-ce d'un „résultat de courses" qu'il s'agit ici? M. Pischel n'en doute pas, et il ne lui en faut d'autre preuve que la demi-stance 6 a b, que je me fais un plaisir de traduire comme lui, ainsi que le *rathatúraṃ* de la st. 3. J'y joins volontiers encore la st. 7, où, de mon propre mouvement, comme on voit, je supplée *çréṇiṣu* pour régir l'épithète *yatíṣu*. Mais c'est toute la concession qu'on peut lui faire; et il ne s'ensuit rien de plus, sinon qu'à ce moment de la composition le kaléidoscope védique a bougé d'un cran, une course de chars est apparue dans l'objectif, et le poète s'est lancé sur cette piste. Partout ailleurs, c'est trop visiblement de combats et d'un cheval de guerre qu'il a affaire. Passons encore, si l'on veut, sur les vaches qui pourraient être le prix de la course, mais qui sont bien plus probablement le butin de la razzia. Toujours est-il que les termes „combat, mêlée, conquête de terres, ennemis, Dasyus [6]" situent sans équivoque la condition habituelle des triomphes de Dadhikrā.

---

1) M. Ludwig lit *trasadasyuṃ* et traduit »....vous qui donnâtes Trasadasyu aux Pūrus". La conjecture n'a pas d'influence sur la solution du problème qui nous occupe. — Je donne ici, une fois pour toutes, la référence des citations de M. Ludwig: *R. V.*, I, p. 89 sq., et IV, p. 79 sq.

2) La correction *árātiṃ* (Ludwig) s'impose à tous les points de vue.

3) Pourquoi? Parce que sa crinière et sa queue flottent au vent de la course, comme les vêtements qu'emporte le voleur? L'image serait pittoresque et digne de ce beau morceau descriptif.

4) »....in den zügel beiszend" Ldw.

5) »....und die waszer wie die sonne mit liecht bezogen" Ldw. Cet attribut mythique de D. serait éminemment favorable à la cause que je vais défendre; mais, pour écarter de mon argumentation tout élément tant soit peu douteux, je n'en veux faire honneur qu'au soleil seul.

6) Ou bien imaginera-t-on que les Āryas aient passé leurs loisirs à disputer pacifiquement aux Dasyus le prix de la course? Ils avaient mieux à faire, ou pis.

II.

La question de savoir si ces triomphes sont historiques ou mythiques est sans doute plus délicate. Le caractère très objectif de la description semble militer fortement en faveur de la première alternative. Cependant, dès l'instant que le poète s'est représenté un cheval en plein élan, on ne peut pas s'étonner qu'il l'ait entouré de tous les accessoires obligés d'une semblable mise en scène. En récompense il en a admis quelques-uns qu'elle ne lui suggérait certainement pas, qui ont tout l'air de procéder d'une tradition fort antérieure, d'un vieux fond mythique sur lequel il a plaqué son tableau. Admettons qu'il n'y ait rien à tirer de *āvírṛjīko*, où Bergaigne a vu les flèches brillantes du soleil [1]. Admettons, comme je l'ai traduit pour éviter de rien préjuger, que *kṛṣṭipró* signifie, non „bienfaiteur des races", mais seulement „de sa race" (des Pūrus), sens plutôt forcé. C'est bien expressément pourtant que ce cheval nous est donné pour *viçvákṛṣṭi* (st. 2), singulière épithète pour une bête qui est censée appartenir à la seule *kṛṣṭí* des Pūrus. Et que dire des „eaux d'Āyu" dont il „fait le tour" (st. 4)? Serait-ce par hasard un obstacle ménagé au milieu du champ de course? Quoi qu'on pense de la personnalité assez obscure d'Āyu, un point du moins en est incontestable: Āyu est un personnage mythique [2], et „ses eaux" ressemblent fort à cet océan céleste dont il est dit à satiété que le soleil fait le tour en une journée.

En somme, j'ai beau faire, je ne vois pas dans tout cet hymne, — le plus objectif, remarquons-le encore une fois, de tous ceux qui sont consacrés à Dadhikrā, — un seul détail qui répugne à ce que ce coursier soit un cheval solaire, — sauf cette unique circonstance qu'il appartient aux Pūrus, peuple historique, et à leur roi semi-historique Trasadasyu; et encore, au prix de quelles contradictions, on vient de le voir. — Eh bien, Héraklès n'était-il pas Thébain? et Thésée, Athénien? Et doute-t-on pour cela qu'ils ne soient des héros solaires, l'un de par ses origines mêmes, l'autre tout au moins par les exploits qu'il a empruntés au premier? En vérité, ce serait bien méconnaître la nature du mythe, lierre vivace qui s'enlace à tous les troncs, que d'attacher à cette localisation factice une importance supérieure à celle qu'elle mérite et sur laquelle on reviendra en terminant.

III.

Dans l'hymne IV. 38, le seul qui décrive nettement Dadhikrā comme un cheval en chair et en os, nous avons déjà rencontré mainte expression qui ne peut absolument convenir qu'à un animal mythique; bien plus, à un dieu zoomorphe — „le saint"! (st. 7) — et le morceau se clôt par une prière qui en effet ne saurait s'adresser qu'à un être divin. Tel va être désormais le ton des hymnes de Dadhikrā, l'esprit des moindres fragments où figure son nom sacré.

R. V. IV. 39. „1. Louons Dadhikrā le rapide | et chantons la louange du Ciel et de la Terre. ‖ Daignent les Aurores, en luisant, me rendre agréable [3]) | et me faire franchir tous les mauvais pas. — 2. Pour lui donner énergie [4]), je loue le grand coursier | Dadhikrāvan,

---

1) *Religion Védique*, I, p. 207, et II, p. 455.

2) Ou bien l'*āyú*, simple épithète, désignerait Agni (Ldw.), ce qui nous ramène toujours à l'aspect mythique.

3) Je vois dans ce *sūdayantu* un avant-coureur de l'idée exprimée par le *surabhi* da la st. 6 infra.

4) Ou »accomplissant l'oeuvre pie" (Sāy.): des deux manières, l'idée est liturgique.

l'étalon aux libéralités abondantes, || qu'aux Pūrus, comme un feu resplendissant, | vous donnâtes, ô Mitra et Varuṇa, le franchisseur. — 3. Qui a loué le cheval Dadhikrāvan | devant le feu allumé au lever de l'aurore, || daigne Aditi le rendre sans péché, | il [1]) est uni à Mitra et Varuṇa. — 4. Après avoir [invoqué] la vertu nourricière du grand Dadhikrāvan, | invoqué le nom propice des Maruts, || [nous invoquons] pour le bien-être Varuṇa, Mitra, Agni, | nous invoquons Indra qui porte le foudre. — 5. Comme de part et d'autre [ceux qui se lèvent pour le combat invoquent] Indra, ceux qui se lèvent pour se rendre au sacrifice invoquent [Dadhikrā] [2]) || ; oui, Dadhikrā qui donne l'agrément au mortel, | vous nous l'avez donné, ô Mitra et Varuṇa, le cheval. — 6. J'ai dit la louange de Dadhikrāvan, | le cheval, le coursier victorieux: || qu'il donne à nos bouches un doux parfum, | qu'il prolonge nos vies."

C'est à un cheval qu'on parle ainsi, qu'on demande de pareilles grâces, qu'on fait hommage en même temps qu'aux plus hautes déités, que dis-je? avant elles! — A un cheval divinisé, répond M. Oldenberg. — Mais pourquoi donc divinisé? et pourquoi pas divin tout uniment? Parce qu'il est censé appartenir à Trasadasyu et aux Pūrus? Allons, l'argument est par trop mince.

Mais considérez seulement ce qu'on lui demande, et à quel moment: c'est en se levant, en allant au sacrifice, et c'est précisément ce dont on adjure les déités matinales, „qu'il prolonge notre vie", c'est-à-dire „nous fasse vivre ce jour-ci" [et les suivants]. Croira-t-on que ce soit pur hasard? Ne tombe-t-il pas sous le sens qu'il est, lui aussi, un dieu du matin, c'est-à-dire un phénomène quelconque du lever du jour? Mais, bien mieux, quelle zoolâtrie, aussi saugrenue qu'on la suppose, a jamais pu imaginer qu'un cheval dût donner aux hommes une douce haleine? Cette haleine parfumée de la belle amoureuse, elle a été fort congrûment définie par M. Pischel lui-même [3]) à propos d'un autre morceau védique, et ce trait, à lui seul, suffit à nous montrer Dadhikrā veillant sur les confins de la nuit et du jour, sur l'heure douteuse et blanchissante où les amants s'unissent en un dernier baiser .... Ce n'est guère la fonction d'un pur-sang.

Poursuivons.

IV.

R. V. IV. 40. „1. Eh bien donc, louons Dadhikrāvan! | Daignent toutes les Aurores me rendre agréable [4])! || [Louons] les Eaux, Agni, l'Aurore, le Soleil, | et Bṛhaspati le vainqueur, fils d'Aṅgiras! — 2. Le vaillant, avide de butin et de vaches, ... | puisse-t-il conquérir les nourritures et les aurores, ... [5])! || Bon coureur à la course ailée, | puisse Dadhikrāvan engendrer la nourriture fortifiante [6]) et le ciel lumineux! — 3. Lorsqu'il court

---

1) Le cheval? ou le fidèle qui le loue? Tous les deux, probablement.

2) Les deux pādas sont enchevêtrés et inséparables. Mais l'idée de se lever »pour le combat" (Ldw., Sāy.), laquelle au surplus est suppléée, ne me paraît figurer au plus que dans la comparaison, non dans la phrase principale: tout indique que ceux qui invoquent D. sont des prêtres qui se rendent paisiblement à l'office matinal quotidien.

3) *Ved. Stud.*, II, p. 57.

4) Cf. IV. 39. 1 et 5.

5) La traduction des deux épithètes qui se répondent en rimes banales n'importe pas au sens du morceau; mais bien les termes très clairs qui désignent D. comme le »conquérant" et le »générateur" de l'aurore et de la lumière céleste.

6) Les oblations du sacrifice matinal.

et se précipite, | le vent suit son aile [1]), comme celle d'un oiseau impétueux, || comme [celle] d'un aigle dont le vol fait le tour de la voûte, | [l'aile] de Dadhikrāvan qui franchit tout en apportant la nourriture. — 4. Le voici, le coursier qui hâte son élan (?) [2]), | lié par le cou, le garrot et la bouche, || Dadhikrā déployant sa merveilleuse énergie, | bondissant par dessus les courbes des chemins. — 5. Cygne qui réside dans l'éther, Vasu qui réside dans l'espace, | prêtre récitant assis à l'autel, hôte assis dans la maison, || résidant parmi les hommes, parmi les richesses, dans la sainteté, au ciel, | né des eaux, des vaches, de la sainteté, de la pierre, [qu'il engendre [3])] la sainteté!"

La notion se précise. Abstraction faite de la prière finale, qui n'est pas sûre, les épithètes et les attributs, qui le sont, visent sans hésitation possible un être céleste. Il a des ailes, non pas au figuré, mais au propre; et il court ou vole, comme le soleil, le long d'une courbure, d'une voûte; et il ne se borne point à voler, mais il apporte la nourriture, tout comme l'aigle qui a ravi le sôma. Nous apprenons même à connaître les vaches à la conquête desquelles il se rue: elles ne sont autres que les vaches-aurores, dont la recherche, comme on sait, est partout intimement liée au lever du soleil, à la venue de la lumière; et aussi la st. 2 n'a-t-elle pas failli à associer les deux concepts. Il faut se décider: ou bien toute cette poésie n'est qu'un informe verbiage de glossolale, ressassant à propos d'un cheval terrestre tous les clichés de la nomenclature mythique; ou, tout au contraire, le poète a su ce qu'il voulait dire, su au moins vaguement qui était Dadhikrā, et il l'a environné de tous les ornements que comportait sa nature primitive. Mon choix est fait, depuis longtemps, pour le Véda: il se ramène à en interpréter le texte comme tous les textes, dans le sens où il a un sens.

V.

Nous venons de voir Dadhikrā invoqué parmi les dieux. Le voici maintenant placé à leur tête. On conviendra que ce rang outrepasse de beaucoup la dignité d'un cheval divinisé. Il faut qu'il se justifie par quelque raison profondément sous-jacente, dont peut-être le poète ne se doutait plus, se bornant à reproduire les données d'une tradition ancienne et désormais incomprise. Mais, pour nous au contraire, la clarté n'en laisse plus rien à désirer: si Dadhikrā, phénomène naturel, passe avant les Açvins, avant l'Aurore, c'est qu'il les précède dans la nature; en d'autres termes, comme nous l'a déjà fait soupçonner IV. 39. 6, qu'il incarne l'aube incertaine, avant-courrière de l'étoile du matin et du soleil.

R. V. VII. 44. „1. Dadhikrā tout d'abord, les Açvins, l'Aurore, | Agni enflammé, Bhaga, je [les] invoque en votre faveur, || Indra, Viṣṇu, Pūṣan, Brahmaṇaspati, | les Ādityas, le Ciel et la Terre, les Eaux, le Ciel suprême. — 2. Éveillant Dadhikrā par notre hommage, | nous levant pour nous rendre au sacrifice [4]), || faisant asseoir sur la jonchée la déesse Iḷā, | puissions-nous, les prêtres, invoquer les Açvins qui sont bons à invoquer. —

1) Le mot *parṇáṃ* est à la fois dans la comparaison et dans la proposition principale.

2) »... ohne peitschenschlag" Ldw. Comment?

3) Ldw. »... felsengeborn [ist] das gesetz". Mais le mouvement de la st. 2 suggère de suppléer *janat*. Engendrer le *ṛtá*, c'est créer la lumière au ciel et le sacrifice sur terre. Je ne veux toutefois tirer aucun argument de cette stance de facture banale, qui s'adresserait bien plutôt à Agni qu'à tout autre personnage mythique.

4) Toujours le même motif de sacrifice matinal, associé cette fois à l'idée d' »éveiller" D., comme on fait lever Agni, les Açvins, l'Aurore, toutes les déités du matin, en les appelant au sacrifice.

3. Éveillant Dadhikrāvan et Agni, | j'invoque l'Aurore, le Soleil, la Vache, || le [cheval] flamboyant de Māṃçcatu et le [cheval] sombre de Varuṇa [1]: | qu'ils te sauvent de tout mauvais pas. — 4. Dadhikrāvan est le coursier qui prend la tête; | il prend la tête des chars, lui qui sait [le chemin], || de concert avec l'Aurore, le Soleil, | les Ādityas, les Vasus, les Aṅgiras. — 5. Daigne Dadhikrā oindre [2]) notre route, | afin que nous suivions le chemin de l'ordre saint! || Daignent nous entendre la troupe divine, | et Agni, et tous les buffles infaillibles [3])!"

Est-ce assez limpide? et comprend-on maintenant de quels chars prend la tête ce prétendu vainqueur du turf? Les Açvins, l'Aurore, le Soleil, Varuṇa, Māṃçcatu (?), les Maruts, tous ces dieux ont des chars ou des montures; et tous tant qu'ils sont, Dadhikrā les devance, en sa qualité de dieu-cheval de la prime aube. Il est impossible de s'y tromper.

VI.

Il n'est pas à présumer que les fragments où Dadhikrā n'est nommé qu'en passant ajoutent quelque chose à ce que nous ont appris ses hymnes spécifiques. Lisons-les toutefois, ne fût-ce que pour échapper au soupçon du sophisme d'énumération incomplète.

VII. 41. 6. „Que les Aurores s'inclinent vers le sacrifice, | comme Dadhikrāvan vers l'emplacement pur: || comme les chevaux [amènent] le char, qu'elles amènent, | tourné vers nous, Bhaga le trouveur de trésors." Qu'est-ce que cet „emplacement pur" vers lequel „s'incline" ce cheval? Serait-ce la carrière noire de poussière ou le champ de bataille taché de sang? Et, pour que le poète ne le désigne pas plus clairement, ne faut-il pas qu'il soit à la connaissance de tous que le champ de course de Dadhikrā est l'éther céleste?

X. 101. 1. „Éveillez-vous, ô amis, d'un seul coeur; | enflammez Agni, nombreux et groupés. || Dadhikrā, Agni et la déesse Aurore, | et les [Maruts] avec Indra, je [les] invoque en votre faveur. „Rien à noter, sinon que, dès qu'il s'agit de s'éveiller et de prier les déités matinales, c'est *toujours* Dadhikrā qui passe le premier: encore une fois, s'il n'y avait à cela quelque raison traditionnelle, comprise ou non du poète, la règle souffrirait bien quelque exception.

Mais en voici une.

III. 20. „1. Agni, l'Aurore, les Açvins, Dadhikrā, | à chaque aube le prêtre [les] invoque par [ses] hymnes: || daignent les dieux lumineux nous entendre, | agréant d'un commun accord le sacrifice! — ..... 5. Dadhikrā, Agni et la déesse Aurore, | Bṛhaspati et le dieu Savitar, || les Açvins, Mitra et Varuṇa, et Bhaga, | les Vasus, les Rudras, les Ādityas, je [les] invoque ici."

L'ordre officiel, troublé au début, où il ne s'agissait apparemment que d'*énumérer* les dieux „lumineux", est rétabli à la fin, où il s'agit de les *invoquer*; et ici Dadhikrā prend la tête de tout le panthéon védique. Ainsi Dadhikrā est un dieu lumineux, et le plus matinal de tous les dieux. Je le demande, qui peut-il être, que le soleil, à un moment précoce de sa vie, et plus spécialement, avant sa naissance?

---

1) Ainsi, plus plausible que la traduction qui donne à Varuṇa deux chevaux et *māṃçcatú* pour épithète (Ldw.). Peut-être, si ce dernier terme était intelligible, en rejaillirait-il une lumière sur Dadhikrā.

2) De quoi? De lait, sans doute, symbolisant la blancheur de l'aube, et l'on est d'autant mieux fondé à suppléer *dadhnā́* que le mot figure dans le nom même du sujet de la phrase (infra).

3) Les dieux ou les Maruts. Cf. V. Henry, *Vedica* 12 = *Mém. Soc. Ling.*, X, p. 87 sq.

VII.

Pour un ou deux passages qui font penser à la pelouse de Longchamp, nous en avons trouvé vingt qui assignent à notre héros une place céleste et une fonction lumineuse. — „C'est qu'il a été divinisé. Cela répond à tout." — Vraiment? Cela répond-il au rôle, toujours le même, qu'il paraît jouer, au rang, toujours le premier, qu'il occupe parmi les phénomènes de l'aube, aux allusions à mots couverts qui visent ce rang et ce rôle, et qui impliquent qu'ils étaient suffisamment présents à l'esprit des auditeurs pour n'avoir pas besoin qu'on les précisât davantage? S'il n'était qu'un Incitatus quelconque, divinisé tellement quellement, on l'aurait, ce semble, affublé au hasard de n'importe quels attributs divins; on ne nous le montrerait pas obstinément sous les espèces d'un cheval solaire, d'un cheval précurseur de l'aurore et du soleil. Cette localisation constante et spécifique exclut a priori l'hypothèse d'une apothéose factice et arbitraire.

Mais ce n'est pas tout encore: de quel droit, cherchant à pénétrer sa personnalité, fait-on abstraction de son nom, qui en est partie intégrante et qui enfin doit bien signifier quelque chose? Il s'appelle Dadhikrā: au pis-aller, dirait M. Jourdain, „il y a du lait caillé là-dedans" [1]). — Eh bien, quoi d'étonnant? répondra-t-on. C'est que le cheval de Trasadasyu était blanc. — A la bonne heure; mais au moins était-il moucheté (IV. 38. 2). Et, malgré cette restriction, l'évhémérisme aurait ici le dernier mot, — car ses conjectures accumulées sont de celles qui ne se réfutent que par leur accumulation même, — si heureusement nous ne connaissions à Dadhikrā un quasi-homonyme, sûrement mythique celui-là.

Personne, que je sache, n'a jamais enseigné que Dadhyañc fût un vrai cheval; et aussi bien serait-il malaisé de pousser jusque-là l'esprit de système. Dadhyañc est un demi-dieu, un héros ou un sacrificateur du temps jadis, qui se sert de sa tête de cheval pour indiquer aux Açvins la direction de la cachette où gît la liqueur miellée dans la demeure de Tvaṣṭar. Ce n'est pas ici le lieu d'essayer de débrouiller cet écheveau de mythes, où une donnée que je crois également d'origine solaire s'est surchargée et compliquée comme à plaisir du mélange d'autres survivances de „devinettes primitives". Tout ce que j'en veux retenir est ceci: Dadhikrā et Dadhyañc portent à peu près le même nom; et, si celui-ci relève exclusivement du mythe, il ne se peut pas que l'autre soit originairement du ressort de l'histoire. L'argument onomastique, se superposant aux données de fait recueillies jusqu'ici, emporte tout à fait la balance.

VIII.

Revenons maintenant à Trasadasyu et aux Pūrus, personnages historiques. Les textes nous apprennent, *peut-être*, qu'ils ont eu en leur possession un superbe cheval nommé Dadhikrāvan. Ce qui rend le témoignage suspect en tant qu'historique, c'est tout d'abord que ce cheval leur a été donné par Mitra et Varuṇa, dieux du jour et de la nuit. Mais enfin, Mitra et Varuṇa mis à part, cela est en effet fort possible, quoique au fond parfaitement indifférent.

Il y a quantité de chasseurs qui appellent leur chienne Diane. Supposez par impossible qu'aucune littérature ne nous renseignât sur Diane, sinon pour nous apprendre qu'elle fut

1) Si, comme l'enseigne Roth et l'autorise l'étymologie, *dadhi-krā́* signifie »qui répand le petit-lait", quelle meilleure métaphore pourrait-on souhaiter pour l'heure pâle qui annonce l'aurore?

une chienne merveilleuse, arrêtant ou forçant tous les gibiers: nous serions fort excusables de méconnaître sa céleste origine. Mais, si nous venions à déterrer un seul passage authentique où elle apparût invoquée comme déesse en compagnie d'Apollon, il me semble que cela nous donnerait à réfléchir. Quoi donc, si la proportion se renversait? Et c'est le cas de Dadhikrā.

Il est donc tout à fait possible, encore qu'indémontrable, que le roi Trasadasyu ait possédé un cheval de course et de guerre qui fît le bonheur des Pūrus, et qu'il l'ait nommé Dadhikrā en le plaçant sous le patronage du dieu-cheval dont le nom et les exploits préexistaient depuis longtemps dans la légende. Prenons ce résultat pour acquis, et aussi prouvé qu'il l'est peu; et puis, empressons-nous de n'y plus même songer; car enfin, il n'importe guère, je pense, à l'histoire d'Alexandre, que nous sachions ou non que son cheval s'appelait Bucéphale.

Et voilà tout justement, si je ne fais erreur, la mesure dans laquelle l'évhémérisme peut prétendre à servir la mythographie. Les mythes, données premières fournies par la devinette ou la métaphore naturaliste, vont se plaquant successivement, de génération en génération, sur divers personnages, plus ou moins réels, auxquels on attribue tour à tour les exploits surhumains où s'est complu l'imagination de l'enfance humaine. Le héros solaire qui s'est appelé Achille dix siècles avant notre ère s'est nommé Roland dix siècles après. Cela ne veut point dire qu'Achille ou Roland n'ait pas existé, mais simplement que nous ne savons d'eux que ce qu'on a conté, en leur temps et de tout temps, de l'unique et multiple Héros Solaire, — ou guère davantage. — Ainsi en est-il de Dadhikrā, coursier céleste descendu sur terre, et non cheval sublunaire monté à l'empyrée.

Paris. V. HENRY.

THE JĀTAKA BOOK[1].

The Jātaka book, which we now have before us in full in the admirable edition by Professor Fausböll, is so full of information on the daily habits, and customs, and beliefs of the peoples of India, and on every variety of the numerous questions that arise as to their economic and social conditions, that it is of the utmost importance to be able to determine the period to which the evidence found in this book is applicable. The problem is somewhat complicated. But, if only the right distinctions be drawn, the solution of it seems to me substantially sure, and really perfectly simple.

That we should have to draw distinctions between different parts of the same book is nothing surprising. As Professor Deussen has said of the early Upanishads, and as Dr. Winternitz has said of the Mahā-Bhārata, so also may be said of the Nikāyas and of the Vinaya (and even of some portions of the Abhidhamma) that 'we must judge each separate piece by itself'. And this is really only the very natural and necessary result of the fact that the books grew up gradually, that they were not books in our modern sense, and that they had no single authors.

In each story we have first the outer framework constituted by the introductory episode and the concluding identification. Encased in this we have the Jātaka proper, the 'story of the past' as it is called in Pali. And in this again we have what is, in the existing Jātaka Book, the kernel of the whole, the verse. *Each of these has a separate history.*

The oldest form in which we find any Jātaka is, as might be naturally expected, the simple fable or parable itself, without the outer framework at all, and without the verse. Thus in one of the Nikāyas[2]) we have an exhortation to maintain a constant presence of mind, for that is 'the proper sphere' of a *religieux*. Should he do otherwise, should he allow wordly things to agitate his mind, then will he fall — as the field-quail, when he left his customary and ancestral haunts, fell into the power of the hawk. And the fable is told as an introduction to the exhortation. It has, as yet, no framework, and it contains no verse[3]). It has not therefore become a Jātaka. But one of the Jātaka's is

1) The following is an enlarged restatement, with some new evidence, of views first put forward in the introduction (written in August 1878) to my 'Buddhist Birth Stories'.

2) In the Mahāvagga of the Saṃyutta (vol. 5, p. 146 of M. Feer's edition for the Pali Text Society).

3) M. Feer, indeed, prints two lines as if they were verse. But this is a mistake. The lines so printed are not verse.

precisely this very fable, in identical words for the most part. It is now decked out with a framework of introductory story and concluding identification, and two verses are added, one in the fable itself, and one in the framework. And there can be no question as to which is the older document; for the Jātaka quotes, as its source, and by name and chapter, the very passage in the Saṃyutta in which the fable originally occurs [1]).

This is not an isolated case. Of the Jātakas in the present collection I have discovered also the following in older portions of the canonical books, and no doubt others can still be traced: —

2.	Jātaka n⁰	1	Apaṇṇaka	is based on	Dīgha 2. 342.
3.	" "	9	Makhā-deva	"	Majjhima 2. 75.
4.	" "	10	Sukha-vihāri	"	Vinaya 2. 183.
5.	" "	37	Tittira	"	Vinaya 2. 161.
6.	" "	91	Litta	"	Dīgha 2. 348.
7.	" "	95	Mahā-sudassana	"	Dīgha 2. 169.
8.	" "	203	Khandha-vatta	"	Vinaya 2. 109.
9.	" "	253	Maṇi-kaṇṭha	"	Vinaya 3. 145.
10.	" "	405	Baka-brahma	"	Majjhima 1. 326. Saṃyutta 1. 142.

The heroes of two of these stories, Makhā-deva and Mahā-sudassana, are already in these older documents, identified, at the end of the stories, with the Buddha in a previous birth. In the Mahā-sudassana, in the Litta, and in the second of the two versions of the Baka story, the verses are given. In all the rest both identification and verses are still, as yet, wanting.

The reverse case is about as frequent: that is to say, stories are told in the older documents, and the hero is expressly identified with the Buddha in a previous birth, without the stories being included in our Jātaka collection [2]). Such stories, even before the Jātaka book grew up, were called Jātakas. There is a very ancient division, found already in the Nikāyas, of Buddhist literature, into nine classes [3]). One of these is Jātakaṃ, that is Jātakas. And this must refer to such episodes in previously existing books. It cannot refer to the Jātaka book now included in the canon, for that was not yet in existence. And it is important to notice that in no one of these instances of the earliest compositions that were called Jātakas is the Buddha identified, in his previous birth, with an animal. He is identified only with famous sages and teachers of olden time. This was the first idea to be attached to the word Jātaka. What we find in the canonical book is a later developement of it.

Such are the oldest forms, in the Buddhist literature, of the Jātakas. And we learn from them two facts, both of importance. In the first place *these oldest forms have, for the most part, no framework, and no verses.* They are fables, parables, legends, entirely (with two exceptions) in prose.

Secondly *our existing Jātaka book is only a partial record.* It does not contain all the

---

1) Jātaka vol. II, p. 58.

2) So for instance Ghatikāra (M. 2.53); Mahā-govinda (D. 2.220); Pacetana's wheel wright (A. 1.111); and Mahā-vijaya's priest (D. 1.143). Mahā-govinda occurs, as a Jātaka, on the Cariyā Piṭaka.

3) Majjhima 1.133; Anguttara 2.7, 103, 108 (= P. P. p. 43), 178; Vinaya 3.8. The phrase *navangaṃ Buddha-vacanaṃ* is later.

Jātakas that were current, in the earliest period of their literature, among the Buddhist community.

So much is certain. But I venture to go further and to suggest that the character of these ten earliest Jātakas in their pre-Jātaka shape enables us to trace their history back beyond the Buddhist literature altogether. None of them are specially Buddhist. They are modified, perhaps, more or less, to suit Buddist ethics. But even the Mahā-sudassana, which is the most so, is in the main simply an ancient Indian legend of sun-worship [1]). And the rest are pre-Buddhistic Indian folk-lore. There is nothing peculiarly Buddhist about them. Even the ethics they inculcate are Indian. The only thing Buddhist about them in this their oldest shape, is the selection made. There was of course much other folk-lore, bound up with superstition. This is left out. And the ethics is, of course, of a very simple kind. It is milk for babes. This comes out very clearly in the legend of the Great King of Glory — the Mahā-sudassana. In its later Jātaka form it lays stress on the impermanence of all earthly things, on the old lesson of the vanity of the world. In its older form, as a Suttanta, it lays stress also on the Ecstasies (the Jhānas) which are perhaps pre-Buddhistic, and on the Sublime Conditions (the Brahma-vihāras) which are certainly distinctively Buddhistic, and have not been found in any Indian book except the Buddhist ones. These are deeper matters.

So much for the earliest forms in which we find the Jātakas. The next evidence in point of date is that of the bas-reliefs on the Bharahut and Sānchi Stūpas, those invaluable records of ancient Indian archaeology. Among the carvings on the railings round these stūpas are a number of scenes each bearing as a title, in characters of the 3rd Century B. C., the name of a Jātaka; and other scenes, without a title, but similar in character. Twenty seven of the scenes have been recognised as illustrating passages in the existing Jātaka Book. Twenty three are still unidentified, and some of these latter are meant, no doubt, to illustrate Jātaka stories current in the community, but not included in the canonical collection.

Now let the reader compare the bas-relief of the Nigrodha Miga Jātaka with the Jātaka story. In the background three deer are being shot at, two are running away, one is looking back in fear; one has fallen. In the foreground, to the left, a deer lies with its head on the block. In the centre foreground the king of the deer, distinguished by his antlers, crouches beside the block, and close by him is a man, presumably the cook. In the centre the king of the deer exhorts the king of the men.

It may be noticed in passing that this strange device of putting several scenes of the same story in one plate is not confined to Indian art. The Greeks did the same, and it was common in Europe at the time of the revival of the arts after the dark ages. But while the Indian artist has not hesitated to suggest in his plate so many points in the story he omits all reference to the verse, and to that episode in which the verse occurs. The bas-relief, however, resembles the verse in one important respect. It would be absolutely unintelligible to any one not familiar with the story as told in prose. It is the same with all these bas-reliefs. None of them, except as explained below, illustrate the verse, or the framework, of the story. None are intelligible without a knowledge of the prose.

The exception referred to is the figure on the Bharahut stūpa (Plate XXVI), unfortunately broken, but bearing in clear letters the inscription '*Yam brāmaṇo avayesi Jātaka*'. These

---

1) It is translated, both from the older and the later form, in my 'Buddhist Sutta's pp. 238 foll.

are the opening words of the verse in this story which, in the printed edition, is called the Andhabhūta Jātaka [1]). The fact is, as I pointed out already in 1880, that very great uncertainty prevails as to the titles of these stories, the same story being very often called, in the existing collection, by different names. Even one of these very old bas-reliefs itself has actually inscribed over it two distinct names in full. The carving illustrates a fable about a cat and a cock, and is labelled, in Pali, both 'Cat Jātaka' and 'Cock Jātaka' [2]). As I then said:

„The reason for this is very plain. When a fable about a Lion and a Jackal was told (as in N⁰. 157) to show the advantage of a good character, and it was necessary to choose a short title for it, it was called the 'Lion Jātaka' or the 'Jackal Jātaka', or even the 'Good character Jātaka'. And when a fable was told about a tortoise, to show the evil results which follow on talkativeness (as in N⁰. 215) the fable might as well be called the 'Chatterbox Jātaka' as the 'Tortoise Jātaka'; and it is referred to accordingly under both those names. It must always have been difficult, if not impossible, to fix upon a short title which should at once characterize the lesson to be taught, and the personages through whose acts it was taught. And different names would thus arise, and become interchangeable" [3]).

We should not be surprised therefore to find here the catchwords of the verse used also as a title. And it is a most fortunate thing that in this solitary instance, the words of the verse are extant in an inscription of the third century B. C.

The next evidence we have to consider is that of the Jātaka Book itself. The canonical work, containing the verses only (and therefore quite unintelligible without a commentary), is very rare even in MSS.; and has not yet been edited. It would be very interesting to see what it has to say about the titles; and whether it gives any various readings in the verses.

What we have, in the well-known edition by Professor Fausböll, is the commentary. We do not know its date. But as we know of no commentaries of this sort written before the 5th Century A. D. — they were all handed down till then by word of mouth, — it is probable that this one also is of about the same date. The author gives a slight account of himself in the opening verses, but without mentioning his name. He names three scholars who instigated him to the work, and says it is based on the tradition as then handed on in the Great Monastery at Anurādhapura in Ceylon. Twice in the seven long volumes he alludes to Ceylon scholars of the 2nd Century A. D. [4]), and though he only does so in notes, we may fairly conclude from all this that he probably wrote in Ceylon. Childers thought he was identical with the Buddhaghosa famous as the author of other great commentaries. But for reasons given elsewhere, this is, I think, impossible [5]).

How far then did our unknown author vary from the tradition handed down to him? How far had that tradition, with respect at least to historical inferences contained on it, preserved the tone and character of that much more ancient date to which the verses themselves can be assigned? It is a difficult question; and can only be finally

---

1) Fausböll, vol. 1, p. 289. The text has *avādesi.*

2) Cunningham 'Stupa of Bharhut' Pl. XLVII.

3) 'Buddhist Birth Stories', p. LXI.

4) I have discussed these two difficult and interesting notes in the article on 'The Last to go forth.' J. R. A. S. 1902.

5) 'Buddhist Birth Stories' pp. LXIII foll. See also the note in 'Dialogues of the Buddha' 1.17.

solved when, by a careful and detailed study of the whole of these volumes, we shall have been able to discover every case of probable deviation, and to weigh the general result to be derived from them all. Dr. Lüders in two admirable articles on the Isisinga legend has shown how, in two or three instances the prose version in the commentary gives us a version of the story later, in some respects, than that implied by the verses [1]. This is not exactly the point we are considering, but is closely allied to it. Dr. Fick has subjected all the references in the Jātaka to the social conditions in North Eastern India to a detailed and careful analysis; and has come to the conclusion that as regards the verses and the prose part of the stories themselves, as distinct from the framework, they have been scarcely altered from the state they were in, when they were handed down from mouth to mouth among the early Buddhists, and can be referred undoubtedly, in all that relates to those social conditions, to the time of the Buddha himself [2]. Hofrath Bühler, perhaps the very highest authority we have on Indian history, and a scholar whom no one will accuse of partiality to Buddhism, thinks the Jātakas as we have them, good evidence for the 5th or even the 6th Century. B. C. [3].

Professor Fausböll himself, the editor of the Jātaka Book, expresses, in the preface to the last volume, a very similar opinion. The consensus of opinion among these well-known scholars — the only ones who have written on this particular point — is sufficient, at least, to shaft the burden of proof. Instead of neglecting altogether, for the history of India, what the Jātaka says, we may take historical inferences from statements made in the stories themselves (not in the framework) as presumptive evidence for the period in which the stories were being preserved for us by the fortunate chance of their inclusion in the Basket of Buddhist tradition. That tradition is found to have preserved, fairly enough, in political and social matters, the earlier views. The verses of course are the most trustworthy as being, in language, some centuries older. But the prose, which must have accompanied them throughout, ought also, in such questions, to have due weight attached to it.

We may already note some points in the comparative age of the Jātakas, as compared one with another, especially at two stages in the formation of the tradition. The whole of the longer stories, some of them as long as a modern novelette, contained in Vol. VI of the edition, are later, both in language and in their view of social conditions in India, than those in the earlier volumes. Yet several of these latest in the collection are shown, by the bas-reliefs, to have been already in existence in the third Century B. C. And this holds good, not only of the verses, but also of the prose: for the bas-reliefs refer to the prose portions of the tales [4].

So also, at an earlier stage, it is possible to conclude that some of the tales, when they were first adopted into the tradition, were already old. We have seen above that, out of those tales of which we can trace the pre-Jātaka form, a large proportion, 60 to 70 per cent, had no verses. Now in the present collection there are a considerable number of tales which, as tales, have no verses. The verses (necessarily added to make the stories into Jātakas), are found only in the framework [5]. And there are other tales where the

1) In the proceedings of the Royal Academy at Göttingen, 1897 and 1901.
2) Dr. Richard Fick, 'Sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit', pp. VI, VII.
3) Georg Bühler 'Indian Studies N°. 5 (Vienna 1895).
4) For instance, the Vidhūra, Sāma, Ummagga, and Vessantara Jātakas.
5) See now M. Senart's article, on these Abhi-sambuddha Gāthā, in the 'Journal Asiatique' for 1902.

verses, not in the story itself, are put, like a chorus, into the mouth of a fairy (a *devatā*) who has really nothing else to do with the story. It follows, I think, that these stories existed, without the verses, before they were adopted into the Buddhist scheme of Jātakas by having verses put to them; and that they are, therefore very old and probably, pre-Buddhistic.

On the other hand, the very custom, on which the Jātaka system is based, of handing down tales or legends in prose, with only the conversation in verse, is itself pre-Buddhistic. And the Jātaka Book is only another example on a very extensive scale, of that pre-epic form of literature of which there are so many other, shorter, specimens preserved for us in the earlier canonical texts.

May I be allowed, in conclusion, to express my sincere thanks for having been afforded this opportunity of taking part in the testimony of esteem and affection for the distinguished scholar to whom we all owe so much, to whom this volume is addressed.

LONDON. T. W. RHYS DAVIDS.

OUD CONTRACT TUSSCHEN BÔNE, WÂDJÓ EN SÔPPENG.

Dit contract is bekend onder den naam van *Lâmoempatœwe ri-Timœroeng*, d. i. letterlijk: *het in den grond planten van steenen te Timœroeng*, of ook wel onder dien van het *verbond der Talloempôtjówe*, of *drie voorname staten van Celebes*, gesloten door den koning van Bône *La-Tanrirâwe Bôngkange Matinrôwe-ri-goetjina* [d. i. *de vorst wiens asch in een gœtjï*, of *pot, bewaard* werd], den Aroe-*mátôwa*, of voornaamsten der veertig vorsten van Wâdjó, met name *La-Boengkâtje To-Oedâma*, en den vorst van *Sôppeng-riyâdja*, genaamd *La-mápalappa Patolâë*.

Nadat de volgens de *kotika's* (of *geschriften over gunstige en ongunstige tijden*) als gelukkig opgegeven' dag aangebroken was, kwamen de vorsten van Bône, Wâdjó en Sôppeng met hunne onderhoorigen te *Timœroeng* te zamen, om een verbond van broederschap te sluiten, en wel op dien voet, dat zij daarbij te zamen vereenigd zouden worden, als kinderen van één vader en één moeder. Bône zou als oudste, Wâdjó als middelste, Sôppeng als jongste broeder beschouwd worden. Doch alvorens tot het sluiten der verbindtenis over te gaan, maakte de Âroe-mátôwa van Wâdjó de bedenking, dat *zijn* rijk eigenlijk nog een *slaaf* van Gôwa was, terwijl de verhouding van Bône tot Gôwa een broederlijke genoemd kon worden. Doch de koning van Bône weêrlegde dit bezwaar door de opmerking, dat Bône, in weêrwil van zijn' broederlijke betrekking tot Gôwa, toch ook zeer goed het bewuste contract met Wâdjó en Sôppeng konde sluiten, en dat Gôwa, zoo het zich soms vermeten mogt, om Wâdjó als slaaf te behandelen, het niet alleen met Wâdjó, maar ook met Bône en Sôppeng zou te kampen hebben. Daarna liet ook de vader van den vorst van Sôppeng, met name *Mâta-ásso* (d. i.: *de Zon*) *Ponlipœwe*, zich in dezer voege hooren. Hij vereenigde zich volgaarne met het voorstel van Bône, om een verbond van vriendschap te sluiten. Alleenlijk vond hij het gepaster, dat Sôppeng daarbij als *zoon*, Bône en Wâdjó als *ouders* beschouwd werden, dewijl Sôppeng wegens zijn' geringe magt bezwaarlijk een *broeder* van Bône en Wâdjó genoemd kon worden. De vorsten van Bône en Wâdjó konden niet ontkennen, dat de twee oudste broeders veel grooter territoor dan de jongste zouden hebben; echter vreesden zij beide, dat zij zich als *ouders* te veel gezag over hun zoon zouden aanmatigen; en daarom besloten zij, Sôppeng den meer gelijken titel van jongsten

broeder te laten behouden. Om nu het bezwaar van den Sôppeñgschen vorst zooveel mogelijk uit den weg te ruimen, en het gebied van Sôppeñg een weinig te vergrooten, stond Bône *Gôwa-gôwa* met zijne *palili's* of *vassalen*, en Wâdjó *Bariñgâñg* en *Lompœlâ*, insgelijks met de *palili's*, aan Sôppeñg af. Als de vorsten op deze wijze te zamen overeengekomen waren, nam de plegtigheid een' aanvang.

„Zoo iemand", dus luidde de taal der contractanten, „op een dwaalspoor geraakt, zal hij door de anderen teregt gewezen worden. En mogt hij zich soms niet laten leiden, zoo zal hij het niet met *één*, maar met *twee* te doen hebben. De gevallen broeder zal opgerigt, de hulpbehoevende, hetzij het droeve of blijde dagen, oorlog of feesten, geldt, door de anderen bijgestaan worden. Vooral zal men elkander's aanzien niet verkleinen, veelmin begérige blikken slaan op elkander's zuiver goud en kostbare zijden kleedjes of anderen rijkdom. Waneer één der drie *bôtjo's*, of *voorname staten*, zijn grondgebied uitbreiden wil, zij het niet *binnen*, maar *buiten* elkander's territoor. Zij behooren verbonden te blijven, gelijk het buffeljuk en de ploeg, die stevig te zamen geknoopt worden. Dat één van het bondgenootschap te gronde zou gaan, zoolang de twee anderen nog magt bezitten, zij ten eenenmale ondenkbaar. Zoo hij met een' magtigen vijand te kampen mogt hebben, zullen de anderen dien roofvogel kortwieken, en hem de dijen afhouwen. Dan zullen zij dien vermetelen buffel de punten der hoornen afbreken, en zoo doende het stooten beletten. Ook zullen zij dien krachtigen buffel tot een' magteloozen vernederen. Hij, die dit verbond mogt durven te schenden, worde met zijne nakomelingen van de aarde verdelgd, zoodat hij gelijk zij aan een' bladerloozen boom, waaraan men zelfs geen uitbotsel meer bespeurt, die zoo zwak en zoo broos is, dat zelfs het kleinste vogeltje geen' steun meer vindt, om zich op neêr te laten.

Na deze en meer dergelijke ontboezemingen, gaven alle aanwezigen, zoowel vorsten en voornamen, als hunne onderhoorigen en geringen, luide teekenen van toestemming; en eindelijk werd de plegtigheid met een' symbolische handeling besloten.

Kadjâo-lalîdoñg, een bekende wijze van Bône, *To-Madoewâlâñg* van Wâdjó en *To-Patjalêpañg* van Sôppeñg traden voorwaarts, en wierpen ieder één ei tegen den grond, daarmede, evenals bij de vroegere contracten, te kennen gevende, dat hij die ontrouw mogt worden aan dit verbond, op gelijke wijze te niet zou gaan. En om de duurzaamheid, ja het onherstelbare, der ramp duidelijk te kennen te geven, legden de drie vermelde mannen, na de geesten des Hemels en der Onderwereld als getuigen aangeroepen te hebben, op die verpletterde eijeren ieder een' zwaren steen, om er ten slotte tot bevestiging nog aarde tegenaan te brengen.

'S GRAVENHAGE. B. F. MATTHES.

JOHANNI HENRICO CASPARO KERN

VIRO CLARISSIMO

S. P. D.

S. A. NABER.

Tene explevisse septuagesimum vitae annum! Ut cito labitur aetas! Ipsum diem memini, quo primum in Trippianum convenimus et tamen sunt anni circiter triginta septem. Anno 1865 post aestivas ferias ad Academicos Regios perlata fuit epistula Literatae Societatis Indo-Batavae, qua rogabantur ut experirentur possentne interpretari photograptam imaginem inscriptionis in lamina argentea, quae illic in museo adservatur. Deinde Opzoomer, qui tunc temporis praesidis munere fungebatur, tresviros invitavit, qui ea de re referrent: Rutgersium, Antiquitatis Hebraicae professorem Leidensem, qui multum operae posuerat in studio Sanscriticae linguae, Tuum meumque praeceptorem, cuius memoriam pie conservamus; Vethium, qui nuper Amstelodamo Leidam vocatus fuerat, quo viro nostra aetate vix quemquam capaci mente plura comprehendisse arbitror, nam conjungebat studium Anglicarum et Orientalium literarum, paedagogicam et geographiam, entomologiam denique et Ethnographiam Indicam, ad quam disciplinam tunc totus ferebatur, quam apud nostrates vere condidisse dicitur. Tertius designatus erat Millies professor Rheno-Trajectinus, qui tamen delatum munus recusavit. Restabant duumviri, qui statim agnoverunt literarum formas quibus indigenae utuntur in litore Limyrices, quam Malabariam hodie appellant. Ea est autem sermonis ratio ut, etiamsi Sanscritice optime intelligas, ad interpretationem non plus profeceris, quam si Ciceroni dederis Anglicam inscriptionem enucleandam. Sunt enim in Tamulicae linguae nominibus quae cum sacro Indorum sermone conveniant, sed grammatica plane barbara est, neque Indo-Germanorum similis. Quae dum secum reputabant Rutgersius et Vethius de solvenda quaestione desperarunt Teque adierunt, qui vixdum ex India in Leidensi cathedra constitutus eras. Itaque post paucos dies interrogatus respondisti Te agnovisse foedus anno, uti opinor, 1676 nostrae aerae ictum inter illius regionis regulum et legatum Batavae Societatis Mercatorum Indicae; praeterea exsculpseras nomina omnium eorum qui spoponderant, quamquam Hollandi sub Tamulico habitu delitescentes etiam acute cernentem fallere poterant; addideras quoque praecipua sponsionis capita idque abunde satis fuit Vethio, qui apud Valentinum verna-

culum exemplum invenit, atque sic profligata quaestio fuit, quae primo adspectu insolubilis visa fuerat.

Nihil mirum Te proximis comitiis ab Academicis cooptatum fuisse, quum praesertim jampridem clarum nomen nactus esses tum apud nostros cives tum apud exteros, ab Indis qui Gangem bibunt usque ad eos quorum agros Tamesis alluit. Deinde nostra suffragia rex rata jussit esse et mense Octobri anni 1866 nos Te in Trippiano libentissime recepimus et salutavimus.

Ab eo inde tempore frequenter illic una fuimus, cum perraro alteruter nostrum valetudinem aliudve sonticum excusaret. Postquam Kuenenius immatura morte nobis et universae patriae ereptus est, quum circumspiciebamus quis nobis praeesset, neminem invenimus Te digniorem, qui Praesidis munus in nostro Literario Ordine sustentaret. Accidit hoc anno 1892 et imprimis post hoc tempus saepe factum est ut, rebus Academicis rite peractis, reliquum diei tempus cum uxoribus nostris et filiabus aliisque amicissimis viris hilare exigeremus. Mihi autem mandatum fuit ut, si forte non potuisses huc excurrere, Tuam absentis vicem supplerem; quod onus utinam mihi tam leve perpetuo maneat quam hucusque fuit! Fiet hoc mea causa non magis quam Tua.

Non solemus festo die ad gratulandum procedere nisi cum munusculo. Ego autem diutissime circumspexi numquid in adversariorum libris haberem, quod Tibi haud absurde offerri posset. Tandem constitui quaedam in unum colligere de figura rhetorica, quam Rhetores Graeci ἐπανάληψιν appellant et ἀναφοράν et ἐπιφοράν et συμπλοκὴν et καινότητα et ἀναδίπλωσιν, sed misso putido horum nominum discrimine juvat apponere complura exempla, quae tamen apud poetas longe frequentiora sunt quam apud oratores. At primum apud Homerum duos locos enotavi, Iliad. Υ 371:

τῷ δ' ἐγὼ ἀντίος εἶμι, καὶ εἰ πυρὶ χεῖρας ἔοικεν,
εἰ πυρὶ χεῖρας ἔοικεν, μένος δ' αἴθωνι σιδήρῳ,

et Iliad. X 127:

τῷ ὀαριζέμεναι, ἅτε παρθένος ἠΐθεός τε,
παρθένος ἠΐθεός τ' ὀαρίζετον ἀλλήλοιιν.

Sunt deinde duo Aristophanis senarii, quos Cobetus *Var. Lect.* p. 400 = *Mnem.* 1882 p. 55 redintegravit, postquam Athen. XIV p. 552 composuit cum Imperatoris Iuliani Epistula XXIV:

πλὴν μέλιτος οὐδὲν γλυκύτερον τῶν ἰσχάδων,
ἀλλ' οὐδὲ τὸ μέλι γλυκύτερον τῶν ἰσχάδων.

Sunt itidem duo scolia cum responsionibus:

ἁ ὗς τὰν βάλανον τὰν μὲν ἔχει, τὰν δ' ἔραται λαβεῖν,

deinde Dorico homini respondet Atheniensis:

κἀγὼ παῖδα καλὴν τὴν μὲν ἔχω, τὴν δ' ἔραμαι λαβεῖν.

Eiusdemmodi alterum est:

εἴθε λύρα καλὴ γενοίμην ἐλεφαντίνη
καί με καλοὶ παῖδες φοροῖεν Διονύσιον ἐς χορόν.
εἴθ' ἄπυρον καλὸν γενοίμην μέγα χρυσίον,
καὶ με καλὴ γυνὴ φοροίη καθαρὸν θεμένη νόον.

Itidem apud Callimachum Hymn. IV 83:

νύμφαι μὲν χαίρουσιν ὅτε δρύας ὄμβρος ἀέξει,
νύμφαι δ' αὖ κλαίουσιν, ὅτε δρυσὶν οὐκέτι φύλλα,

verum apud Romanos ea figura longe crebrius legitur. Apud Catullum est 62, 21:

Hespere, quis coelo fertur crudelior ignis?
Qui natam possis complexu avellere matris,
Complexu matris retinentem avellere natam.

Virgil. Eclog. IV 58:

Pan etiam, Arcadia mecum si judice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se judice victum.

Horat. Satir. I. 6, 45:

Nunc ad me redeo, libertino patre natum,
Quem rodunt omnes, libertino patre natum.

Similiter haud raro Martialis, veluti II 18:

Capto tuam, pudet heu, sed capto, Maxime, cenam,
  Tu captas aliam: jam sumus ergo pares.
Mane salutatum venio, tu diceris isse
  Ante salutatum: jam sumus ergo pares.
Sum comes ipse tuus tumidique anteambulo regis,
  Tu comes alterius: jam sumus ergo pares.

Sed prae ceteris Ovidius ea figura delectatur, unde mollissimi numeri existunt.

Trist. III. 12, 14:

Quoque loco est vitis, de palmite gemma movetur,
  Nam procul a Getico litore vitis abest.
Quoque loco est arbor, turgescit in arbore ramus,
  Nam procul a Geticis finibus arbor abest.

Metam. IV. 307:

Salmaci, vel jaculum, vel pictas sume pharetras
Et tua cum duris venatibus otia misce.
Nec jaculum sumit, nec pictas illa pharetras:
Nec sua cum duris venatibus otia miscet.

Metam. VI. 419:

Quaeque urbes aliae bimari clauduntur ab Isthmo,
Exteriusque sitae bimari spectantur ab Isthmo.

Metam. VIII. 628:

Mille domos adiere locum requiemque petentes;
Mille domos clausere serae: tamen una recepit.

Metam. IX. 487:

Quam bene, Caune, tuo poteram nurus esse parenti!
Quam bene, Caune, meo poteras gener esse parenti!

Metam. XII. 419:

Dumque vigil Phrygios servat custodia muros,
Et vigil Argolicas servat custodia fossas.

Metam. XII. 162:

Commemorare juvat: quid enim loqueretur Achilles?
Aut quid apud magnum potius loquerentur Achillem?

Fastor. IV. 135:

Aurea marmoreo redimicula solvite collo:
  Demite divitias: tota levanda Dea est.
Aurea siccato redimicula solvite collo:
  Nunc alii flores, nunc nova danda rosa est.

Fastor. IV. 331:

Nox aderat: querno religant a stipite funem;
Dantque levi somno corpora functa cibo.
Lux aderat: querno solvunt a stipite funem;
Ante tamen posito tura dedere foco.

Nec quisquam ignorat in primo Metamorphoseon:

Et superesse vidit de tot modo millibus *unum*,
Et superesse videt de tot modo millibus *unam*.

Itidem in sacro codice exempla sunt 3 Regg. VIII. 31 sqq., Psalm. CXVIII, Evang. Matth. XXIII, alibi. Hic autem nescio quomodo Aristotelis mihi in mentem venit, qui Soph. Elench. § 4 tanquam ambigue dictum notavit versiculum:

πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος 'Αχιλλεύς.

Non ambigue hoc dictum esse contendo, sed plane stulte et pessimus poeta fuit, qui ita scribere sustinuit. Quid igitur? Aut egregie fallor, aut duo olim versiculi fuere, quorum alterum Aristoteles laudavit, alterum omisit. Ipsi poetae venia dari poterit, si suppleverimus:

πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν κ τ ά ν ε δῖος 'Αχιλλεύς,
πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λ ί π ε δῖος 'Αχιλλεύς.

Apud Indos autem in fabula de Nali et Damaeantidis amoribus, quam recens ab Rutgersii institutione aegre nec sine lexici ope perreptavi, in quinta rhapsodia memini me legere versiculum, qui *quater* recurrit: Tu mihi dices an idem apud eos alibi saepius fiat. Interim Tu cum omnibus Tuis carissimis capitibus valete.

ZIGEUNERWOORDEN IN HET NEDERLANDSCH.

In een klein artikel over de Zigeuners of Heidens, vele jaren geleden in Eigen Haard verschenen, schreef ik omtrent ons land: „Er zijn nog een paar spreekwijzen, die de herinnering aan hun verblijf bewaren: *hij maakt een leven als een Heiden* en *hij is zoo zwart als een Heiden.* Ik waag daar de gissing bij te voegen, dat wij aan hunne taal twee woorden ontleend hebben: *bengel*, dat in het Zigeunersch duivel beteekent, en *bare duivel* uit het Zigeunersche *baro dewel* (groote God), wat zij aanhoudend in den mond hebben.” Ik weet daar niets bij te voegen dan dat ook anderen het in de dieventaal zeer gewone woord *bing* (*beng*) of *bink* (*benk*), dat *man* beduidt en bij ons als scheldwoord in gebruik is, van het Zigeunerwoord *beng* (duivel) afleiden. Zie b.v. *Journal of Gypsy Lore* II, 250. Voorbeelden uit de dieventaal zijn: bing van de troetels = cipier; bing van de gastkit = gevangenisbewaarder; bing die het grus ophaalt = diaken; koopbink = koopman; stuifselbink = molenaar, enz.

Stellig is het woord *rakker* uit 't Zigeunersche *raklo* (knaap) overgenomen, en 't werkwoord *mollen* van 't Zig. *molo* (dood). In 't Bargoensch komt ook 't adjectief *mol* (dood) voor. De afleiding van „'t dier (de mol), dat zich gedurig in de aarde ophoudt” door Broeckaert (bij Kluge, *Rotwelsch*, I, 474) is te naief. Voor de Friesche uitdrukking *ta bot* (te veel) schijnt ook geen andere verklaring mogelijk dan dat zij aan 't Zig. *būt* (veel) ontleend is; de Duitsche Zigeuners zeggen *se* (zu) *but*, zie Sowa, *Wörterb. des Dialekts der Deutschen Zigeuner*, p. 14. Met eenigen schroom voeg ik hier nog aan toe *pierewaaien*, dat met het Zig. *pirjav* in vorm en beteekenis merkwaardig overeenstemt [1]), en „manesje van alles,” waarin misschien *manusj* (mensch, man) schuilt. In 't Engelsch is uit het Zig. *phral* (broeder) 't gemeenzame *pal* voor vriend ontstaan, evenals voor vader wel 't Zig. *dad* gebruikt wordt.

In 't Bargoensch treft men meer Zigeunerwoorden, al is hun getal ook zeer ver beneden dat der Joodsche woorden, zooals *phraal* (broeder), *pheen* (zuster), *dey* (moeder), *geeze* (meisje, uit *gadsji.* Bij Kluge I, 184 *ges* eine Magdt), *maro* (brood), *balleward* (spek, uit *balo* zwijn), *mass* (vleesch), *roep* (zilver), *tiaro* (*tsjaro* schotel), *sjoeri* (mes), *tioren* (*tsjoren* stelen, van *tsjor* dief), *hagne* (*kahni* hoenders), *barre* (groot). Ik heb deze woorden

1) Mijn vriend Dr. A. Kluyver heeft de goedheid gehad mij opmerkzaam te maken op eene door Prof. Uhlenbeck voorgestelde en door hem zelven bevestigde afleiding van dit woord uit het Russische *pirovát'* (zie *Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur* van Sievers, XVI, 563 en XIX, 333). Deze afleiding schijnt mij de juiste.

alle (met uitzondering van *geeze*, dat van Broeckaert is) ontleend aan de omstreeks 1860 geschreven Bargoensche woordenlijst van M. Verwoert, Directeur der cellulaire gevangenis te Utrecht, welke lijst thans eigendom is van de Mij van Nederl. Letterk.

Wat het *Bargoensch* betreft, zegt Verwoert: „met 't Bourgondisch dialect, zooals dit in de Kempen nabij Hasselt gesproken wordt, heeft deze taal niet de minste overeenkomst." 't Schijnt dan ook wel zeker, dat, zooals in het Woordenboek der Nederl. Taal geleerd wordt, Bargoensch en niet Borgoensch (of Bourgoensch) de oudere vorm is. Aan hetgeen in dat artikel gezegd wordt, is nog toe te voegen dat een der oudste vormen van den naam (in 1574 voorkomende) *Arragoensch* is. Daardoor wordt de verklaring uit fr. *baragouin*, hoezeer die ook voor de hand schijnt te liggen, weer eenigszins onzeker.

Het zijn maar eenige losse aanteekeningen, zonder de minste aanspraak op volledigheid, die, bij gebrek aan tijd, den dienst moeten vervullen, te getuigen van de hartelijke vriendschap van den schrijver voor den grooten geleerde aan wien deze bundel gewijd is.

LEIDEN. M. J. DE GOEJE.

UN CHANGEMENT DE SIGNIFICATION: LE VERBE ALLEMAND MÜSSEN.

Parmi les diverses observations de sémantique, un intérêt particulier s'attache à ces mots qui, dans le cours des temps, ont si fort dévié de leur acception première qu'ils ont fini par signifier à peu près le contraire de ce qu'ils signifiaient d'abord. Ce n'est pas qu'au fond il se soit rien passé d'extraordinaire: la bizarrerie existe seulement pour celui qui, sautant les intermédiaires, met en présence le sens initial et celui auquel le mot a abouti en dernier lieu. Il arrive d'ailleurs souvent que le changement de signification ne se produit que pour une seule branche de la famille: les branches latérales y restant étrangères, on est en présence de contrastes qui peuvent faire hésiter sur la parenté.

Ces réflexions me sont suggérées par l'histoire du verbe allemand *müssen*, qui exprime aujourd'hui une idée de contrainte et de nécessité, au lieu d'une idée de latitude et de liberté qu'il marquait à l'origine. Que de fausses suppositions aurait pu faire naître une telle métamorphose en des temps moins appliqués que le nôtre à suivre la filière et à éclairer la grammaire par l'histoire!

Le verbe gotique *môtan* (parfait *môsta*) se rencontre une fois chez Ulfilas, précédé du préfixe *ga*. Il signifie: „avoir ses coudées franches, avoir de l'espace, être au large." Voici le passage:

Jah suns gakvêmun managai, svasvê juthan ni gamôstêdun nih at daura.

Le texte grec dit: Καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν.

Le verbe *χωρεῖν*, que traduit *gamôtan*, a, dans la langue des Evangiles, le sens: „avoir de la place, avoir de l'espace."

En vieux haut-allemand, nous trouvons *muozen*, qui a le même sens „être au large." Il a ce sens au propre et au figuré, il signifie: „avoir le droit, avoir la faculté." Il traduit le latin *licet*, *placet*, *fas est*. Graff le rend par *können*, *mögen*, *dürfen*. Exemples: *du muost sehen*; „tu peux voir." *Du muost kan*, „tu peux aller. *Daz ih muoze buuuen in sinemo hus*, „que je puisse habiter sa maison." *Daz sie muozzen gniozzen mines lebanes*, „pour qu'ils puissent jouir de ma vie."

Cette signification du verbe *müssen* n'a pas complètement disparu de l'allemand moderne. Il est alors comme une sorte d'exposant du potentiel.

Das muss schön sein!
Wie muss das enden?
Ihr müsst es besser wissen.
Es muss spät sein.
Was das für ein Geheimniss muss sein!
Wie muss er das angefangen haben?
Du musst das nicht leiden.
Das soll und muss nicht sein.
So müsse mir Gott helfen!

Mais ce n'est plus là, en allemand moderne, le sens habituel. *Müssen* implique ordinairement une idée d'obligation ou de nécessité.

On connaît les vers de Schiller:

Was wollen Sie
Mit diesem selten feierlichen Ton?
So viel,
Dass Carlos nicht gesonnen ist, zu müssen,
Wo er zu wollen hat.

Et ceux de Lessing:

Zwar wenn man muss.
Muss? Derwisch! Derwisch muss?
Kein Mensch muss müssen, und ein Derwisch müsste?
Was müsst er denn?

Si nous voulons trouver la cause qui a amené un changement si considérable, il faut, je crois, la chercher dans une sorte d'euphémisme; au lieu d'exprimer nettement une contrainte ou une nécessité, le langage a préféré présenter l'obligation sous une forme adoucie. *Du musst das nicht thun. — Ihr müsst nur nicht erschrecken. — Wir müssen es nicht vergessen.* C'est par les phrases qui contenaient une négation que le changement a sans doute commencé. Mais du moment que *müssen* était employé de cette façon, il était impossible qu'il n'entrât pas également en des phrases positives. *Ich muss sagen. Ihr müsst euch erklären.* On sait que l'effet ordinaire des euphémismes est de produire l'effet contraire, c'est-à-dire d'accentuer, de renforcer, de souligner l'idée première, et par conséquent de transformer le sens des mots employés. C'est ainsi qu'en anglais le verbe *may*, autre verbe signifiant „pouvoir," entre dans des locutions où il équivaut à „devoir." *You might have done it.* Quelque chose de semblable s'est passé pour le verbe *müssen*. *Du musst nicht* est devenu une défense et *du musst* un commandement.

Même changement en néerlandais:

Alle menschen moeten sterven. — Moeten is dwang. — Het is eén moet.

Mais, ainsi que nous le disions en commençant, ce fait de sémantique peut se produire pour le verbe sans atteindre les substantifs qui l'accompagnent ou qui en viennent. C'est ce que nous voyons par le substantif *die Musze*, qui a gardé sa signification de liberté, de libre permission, signification qu'il a transmise à l'adjectif *müszig* „oisif, oisive." En moyen haut-allemand *es ist müszlich* signifie „il est permis." Il s'est enfin conservé en bavarois un verbe *müszigen* „mettre en liberté (des prisonniers)."

PARIS. M. BRÉAL.

ALTINDISCH DĀYĀDÁ-, GRIECHISCH ΧΗΡΩΣΤΗΣ UND LATEINISCH HĒRĒS.

Dass ai. *á* av. apers. *ā* ‘herbei, heran’ in präpositionaler oder einer sonstwie adverbialen Funktion aus vorarischer Zeit stamme, ist an sich wahrscheinlich. Man hat denn auch längst, seit Bopp’s Tagen, auf europäische Verwandte gefahndet. Wenn nur wenige Anknüpfungsversuche allgemeinere Zustimmung gefunden haben, so ist das nicht verwunderlich. Denn abgesehen von der wenig signifikanten Bedeutung des Wörtchens, ist seine uridg. Gestalt aus dem Arischen nicht zu bestimmen. Sie kann **ā*, **ē*, **ō*, aber auch **n̥̄* gewesen sein. Ueberdies lassen die zahlreichen vokalisch ausgehenden Wörter mit uridg. doppelter Quantität des Vokals wie **nĕ nē* (‘nicht’), **mĕ mē* (‘mich’), **prŏ prō* (‘vorwärts’) die Annahme zu, dass es neben ar. *ā* auch einmal eine kurzvokalische Form gegeben habe, die im Arischen ebenso ausstarb wie z. B. **mĕ* (gr. με got. *mi-k*) neben **mē* (ai. *mā*). Es ist nun hier nicht der Ort, die sämtlichen bisherigen auf den Nachweis von ar. *ā* in nichtarischen Sprachen abzielenden Kombinationen im einzelnen kritisch zu mustern. Nur folgendes sei zu ihnen bemerkt. Die Verknüpfung mit av. *ana* gr. ἀνὰ usw., wonach **n̥̄* die Grundform von *ā* gewesen wäre (Fick Wörterb. 1[4], 172, Hirt Ablaut 92), hat am wenigsten für sich und ist unwahrscheinlich. Auch für ar. *ā* aus uridg. **ā* fehlt es an glaubwürdigen Belegen in Europa; lat. *ā* (neben *ab*), das man oft verglichen hat (zuletzt hat über diese Deutung von lat. *ā* Thurneysen in Wölfflin’s Archiv 13, 8 f. gesprochen), ist fern zu halten. Dagegen haben eine Reihe von *e ē*, *o ō* der europaïschen Sprachen guten Anspruch darauf, an ai. *á* angeschlossen zu werden. (Inbezug auf den qualitativen Ablaut, die sogen. Abtönung, vergleiche man gr. ἔπι : ὄπιθεν osk. *op*; äol. πρές lat. *pretium* : att. πρός; gr. δέ (ἀγορὴν δέ, ἀγορήν δε) : as. *tō* u. a.; nach den Fällen wie πατήρ πατέρες : εὐ-πάτωρ εὐ-πάτορες ai. *pitáras* : *tvát-pitāras* [Brugmann Kurze vergl. Gramm. 145 f.] zu schliessen, sind die Formen mit *o*-Qualität ursprünglich die enklitisch antretenden gewesen.) Um von der von Pictet herrührenden, oft wiederholten und heute teils anerkannten teils bezweifelten oder verworfenen Deutung von ὠκεανός als ‘anliegend’ (vgl. ai. *á śayē*) abzusehen[1]: mit den arischen Wörtern mit präfixalem *ā* dürfen verglichen werden gr.

1) Die Uebersetzung von ὠκεανός durch ‘der umlagernde’ (v. Fierlinger KZ. 27, 220) ist grammatisch falsch, und mein verehrter Kollege Hugo Berger macht mich darauf aufmerksam, dass auch nur ‘anliegend, daranliegend’ den ältesten Vorstellungen der Griechen vom Ὠκεανός gerecht wird. Der genannte Gelehrte wird hierüber demnächst ausführlicher handeln.

ὠ-ρύομαι, *ὠ-φελέω ὀ-φλισκάνω* (vgl. zu diesem Solmsen KZ. 34, 448 ff., Thumb IF. 9, 321), *ὀ-κέλλω*, *ὀ-τρύνω*, *ἠ-ρέμα*, *ἐ-θέλω* u. a., ahd. *uo-māt* und *ā-mād* 'Nachmahd', *ua-wahst* und *ā-wahst* 'incrementum' u. a. (ahd. *ā-* = urgerm. **ē-*), mit ar. *ā* als Postposition aber gr. *πρόσσω* = **προτι̯-ω*, *ἔξ-ω*, *κάτ-ω* u. a., wonach dann *προσω-τέρω*, *κατω-τάτω* u. dgl. geschaffen worden ist, und die baltisch-slavischen Lokativbildungen auf *-e* wie lit. *rañkoj-e* aksl. *kamen-e sloves-e*[1]). Man sehe u. a. J. Schmidt KZ. 26, 42 (vgl. von Grienberger Untersuchungen zur got. Wortkunde, Wien 1900, S. 104 f.), von Fierlinger KZ. 27, 477 ff., Osthoff zur Gesch. des Perf. 129. 604 (vgl. G. Meyer Griech. Gramm. ³555), Moulton Amer. Journ. of Phil. 8, 209, Wackernagel Das Dehnungsgesetz der gr. Compp., Basel 1889, S. 50, Brugmann Grundr. 2, 610 f., Griech. Gramm. ²220 (vgl. ³453), G. Meyer Griech. Gramm. ³163[2]).

Ich glaube nun unsere arische Präposition als Präverbium noch in einem griechischen und einem lateinischen Worte nachweisen zu können, wo man sie bisher verkannt hat. Seit Pott Wurzelw. 1, 69 verbindet man lat. *hērēs* ansprechend mit gr. *χῆρος* 'verwaist, entblösst'. Für die Bedeutung von *hērēs* beruft man sich mit Recht auf *χηρωστής*, womit bei Homer (E 158) und später solche (verwandte oder nicht verwandte) Personen bezeichnet werden, die in Ermanglung von Söhnen die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen, den ledig gewordenen Besitz, *τὸ χῆρον*, sei es zu eigener Nutzung oder nur zur Verwaltung erhalten. Auch ist dieser Auffassung das germanisch-keltische Wort für das Erbe, got. *arbi* N., ir. *orpe* N., günstig, falls es, wie meistens angenommen wird, zu arm. *orb* 'Waise', lat. *orbus*, gr. *ὀρφανός* gehört und ursprünglich so viel als verwaistes Gut war (Uhlenbeck Etym. Wörterb. der got. Spr. ²16; anders Sievers PBS. Beitr. 12, 176 f. und Pedersen KZ. 36, 94). Nun wird der Ausgang von *hērēs* gewöhnlich als 'suffixal' bezeichnet, z. B. von Corssen Krit. Beitr. 40. 111 und von Stolz Hist. Gramm. 1, 564. Man vergleicht *mercēd-*, wodurch jedoch nichts erklärt wird, so lange das Verhältniss dieses Femininums zu *merx* und zu *mereo* dunkel bleibt (zuletzt über diese Wörter Schrader Reallex. 329). Pott dagegen a. a. O. 'wittert' in *hērēs* ein älteres Kompositum. Er rechnet für den Schlussteil dieses Wortes mit dreierlei, mit Wurzel *ĕd-* 'essen' ('das Ererbte verzehrend'), mit ai. *á dā-* 'in Empfang nehmen, erhalten, in Besitz nehmen' und mit der Wurzel von lat. *pre-hendo*, *praeda* (aus **prai-hĕdā*), und entscheidet sich für die letzte Kombination. Hierin ist ihm mit Recht niemand gefolgt. Die Verbindung mit *ĕd-* 'essen', die Pott selbst mit der Begründung ablehnt, dass sie dem ernsten und zumal in Rechtssachen keinen Spass verstehenden Römer einen übel angebrachten Witz unterlegen hiesse, vertritt neuerdings Prellwitz BB. 25, 313 f., wobei er diese Wurzel auch in *χηρωστής* findet. Er bringt aber nichts bei, was den schon von Pott selber bezüglich der Bedeutung erhobenen Einwand zu entkräften vermöchte. So bleibt noch ai. *á dā-*, und diese Vergleichungsmöglichkeit, die Pott nur erwähnt, um sie, ohne Angabe eines Grundes, sofort wieder fallen zu

---

1) Nach Bartholomae ist mit diesem *-e* das *-a* im ai. Dat. Sg. *ásurāya* (av. *ahurāi*) identisch, s. Grundr. der iran. Phil. 1, 122. Darnach hätten wir die kurzvokalische Form auch auf arischem Boden.

2) Nicht allzu gewagt wäre wohl auch Heranziehung des Ausgangs *-a* von got. *þan-a* (vgl. *hvanō-h*) und *þat-a* (vgl. *hvarjatō-h*), über welchen anders, aber mir wenig einleuchtend Hirt PBS. Beitr. 18, 298 ff. und Streitberg Urgerm. Gramm. 269. 272 urteilen. Man hätte anzunehmen, dass in urgermanischer Zeit zunächst der Akkusativ in Verbindung mit der Postposition gleichbedeutend wurde mit dem blossen Akkusativ der Richtung. Neben diesem war dann die Bildung mit dem vokalischen Anhängsel nur eine formale Variante, und die Doppelformigkeit wurde darauf auf die andern Gebrauchsweisen des Akkusativs übertragen. Schliesslich wurde der neutrale Akk. *þat-a* auch nominativisch verwendet. Man vergleiche die Verwachsung des *-ā* mit verschiedenen Kasusformantien im Avestischen (Bartholomae an der in der letzten Fussnote zitierten Stelle) und das als Akkusativpräfix verallgemeinerte arm. *z-* (Hübschmann Arm. Gramm. 1,446).

lassen, trifft, denke ich, zu, und zwar nicht nur für *hērēs*, sondern auch für χηρωστής, welchem, wie es gewöhnlich geschieht, ein von χηρόω 'ich mache verwaist, entblösse' abgeleitetes *χηρωτής [1]) zu Grunde zu legen weder nach Seiten der Form noch auch nach Seiten des Sinnes angeht.

Wenn wir hiernach eine alte Zusammensetzung mit der Bedeutung 'Erbempfänger' annehmen, so wird das zunächst dadurch empfohlen, dass der Begriff 'der Erbe' auch sonst in den idg. Sprachen durch Komposita ausgedrückt wird: zur Hand sind mir ai. *ąš'a-hará-* und *bhāga-hara- bhāga-hārin-* ('Erbanteil erhaltend'), gr. κληρο-νόμος ('Erbanteil in Benutzung nehmend', zum Medium νέμομαι), got. *arbi-numja* ahd. *erbi-nomo* ('Erbnehmer'), aisl. *arf-taki* ('Erbnehmer') *arf-þegi(r)* ('Erbempfänger') *erfi-nyti arf-nyti* ('in den Genuss des Erbes kommend'). Insbesondre vergleicht sich mit χηρωστής und *hērēs* das ai. *dāyādá-* 'der Erbe', da es aus *dāyá-* 'Anteil, Erbteil' und *-ā-da-* 'empfangend, in Besitz bekommend' besteht. Es gab also, die Richtigkeit unserer Anknüpfung vorausgesetzt, schon in uridg. Zeit zur Bezeichnung solcher Personen, die Vermögensteile oder Hinterlassenschaften erhielten und übernahmen (vgl. Schrader Reallex. 184 ff.), dieses oder jenes Kompositum, dessen zweiter Teil ein Nomen agentis von **ē dō-*, **ō dō-* war.

Bei dem Bedeutungsumfang, den die Wurzel *dō-* hat, und der sich auch in den europäischen Sprachen auf den Begriff unseres deutschen *geben* nicht beschränkt (vgl. u. a. Pott a. a. O. 105 ff., Osthoff Zur Gesch. des Perf. 236 ff.), ist es ohne Anstoss, dass wir die historische Bedeutung des ai. *á dā-* schon unserm uridg. **ē dō-*, **ō dō-* beilegen. Ich möchte sogar annehmen, obwohl sich das wohl nie wird wirklich beweisen lassen, dass das allgemeinindogermanische *ĕd-* 'essen' ursprünglich mit diesem Verbum compositum eins gewesen ist, dass es zunächst das Zusichnehmen, Einnehmen von Speisen durch die erforderlichen Bewegungen der Hand bedeutet hat und, in diesem spezielleren Sinne schon in uridg. Zeit als Simplex empfunden, seine eigenen Wege gegangen ist. So würden sich die eigentümlichen Ablautsverhältnisse bei dieser 'Wurzel', namentlich das Verhältniss des Präsens ai. *átti* zu lit. *ést(i)* usw., ungezwungen erklären. Die neuere Ablauttheorie muss hier, um zurechtzukommen, von ursprünglichem **ĕ́dmi*, Pl. *$_e$*dmés* ausgehen und das *a-* von ai. *átti* aus dem Pl. und Du. übertragen sein lassen (Hirt Ablaut 142. 183). Statt dessen wären *e-* und *ē-* bei diesem Verbum die beiden in der Quantität verschiedenen Formen unseres Präfixes gewesen: ai. *a-d más* Imper. *a-ttá* wie *da-d-más da-ttá*, wozu Sg. *á d-mi* wie später ep. *da-d-mi* für *dá-dā-mi*; gr. ἔ-δω lat. *edo* got. *ita* themavokalisch wie ai. *dá-da-ti* (av. *daϑaiti*) und *ádat* 'er ass', ursprünglich eins mit *áda t* 'er empfing'; mit *ē-* lat. *ēstis* lit. *éste* aksl. *jaste* sowie Part. lat. *ēsus* lit. *éstas* = ai. *ā-tta-s*. Käme man damit der Prellwitz'schen Etymologisierung von χηρωστής und *hērēs* ein Stück Weges entgegen, so muss doch betont werden, dass diese Wörter mit der uridg. Abzweigung eines **ē d(ō)-* in der Bedeutung 'essen' von dem sonstigen **ē dō-* nichts zu schaffen gehabt hätten.

Die Deklinationsverschiedenheit zwischen *hērēd-* und ai. *dāyādá-s* kann auf doppelte Weise erklärt werden. Man kann für *hērēs* an die alte Kasusflexion des Wurzelnomens *-dō-* anknüpfen, wonach vor haupttoniger Kasusendung, wenn sie vokalisch anlautete, der lange Vokal verloren ging, z. B. Gen. Sg. **-d-és* Dat. Sg. **-d-aí* (vgl. Lanman Noun-Inflection 434 ff., Bartholomae Grundr. der iran. Phil. 1, 107 f. 234 f.). Die Kasusformen *hērēd-is, hērēd-ī, hērēd-um* waren dann altererbt, und sie veranlassten die konsonantische

---

1) Bei Pollux 3, 47 ist χηρωσταί, nicht χηρωταί, zu schreiben, s. Bethe's Ausgabe. Hesychius hat χηροσταί, was Musurus in χηρωσταί verbessert hat.

Deklination des Nomens. Oder *hērēs* war ursprünglich *o*-Stamm wie *dāyādá-s* und trat später, nachdem sich seine anfängliche Bedeutung verdunkelt hatte und sein Ausgang nur noch als 'suffixal' angeschaut wurde, in die konsonantische Flexion über, vgl. die Adjektiva auf *-āx* neben kelt. *-ākos, senex* neben ai. *sanaká-s* (gall. *Seneca*) u. dgl. Der altlat. Akk. *hērem* (Naevius) war natürlich Neubildung nach dem Nom. *hērēs*.

χηρωστής ist durch *-της* als Nomen agentis charakterisiert. Es kann eine jüngere Erweiterung von **χηρωδ(ω)-* oder **χηρωδο-* sein, wie *ἁρπακτής* von *ἅρπαξ* (*ἁρπάζω*), *ποιμαντήρ* von *ποιμήν* (*ποιμαίνω*) u. dgl. Aber es kann auch schon vor der Zusammensetzung mit *χῆρος* (**ĝhēro-*) ein mit dem ai. Part. *ā-tta-s* zu vergleichendes **ὠ-στᾱ* F. 'Empfang', konkret 'Empfänger', gegeben haben, das in die Komposition einging. Mit Rücksicht auf die Frage, ob **ē dō-* **ō dō-* und *ĕd-* 'essen' ursprünglich identisch waren, vergleiche man auch *ὠμηστής* 'Rohes essend' gegenüber ai. *āmād-* 'Rohes essend', worüber Wackernagel Das Dehnungsgesetz 31 gehandelt hat. Zum Schluss noch die Frage, ob nicht unser **ē dō-* auch noch in einem oder dem andern der folgenden Nomina enthalten war: *ἀλφηστής, τευχηστής, ὀρχηστής* u. a. (s. Leo Meyer Handb. der griech. Etym. 1, 322 f.), *δείπνηστος δόρπηστος* und *δειπνηστύς* ('Zeit des *δεῖπνον*, des *δόρπον*'), *ὀρχηστύς*, lesb. *χέλληστυς* (etwa 'Tausendschaft'). Eventuell hat ein Substantiv als zweites Zusammensetzungsglied nach Art von nhd. *-tum, -heit, -schaft* u. dgl. den Charakter als bloss formantisches Element angenommen und hat dann ohne Rücksicht auf die Grundbedeutung fortgewuchert.

Leipzig. KARL BRUGMANN.

KRĀṆÁ, KRĀṆĀ́ IM ṚGVEDA.

Die nachstehende Besprechung eines schwierigen vedischen Worts — oder vielmehr die Revision älterer Besprechungen desselben — führt zu einem Resultat, das an Bestimmtheit wie an Sicherheit viel zu wünschen übrig lässt.

Ich glaube, dass bei Problemen dieser Art eine befriedigendere Lösung oft ausgeschlossen ist. Die Gleichungen, so zu sagen, aus denen wir die unbekannten Grössen ermitteln sollen, enthalten allzu viele mehrdeutige Elemente. Wie wir dann nicht versuchen dürfen Bestimmteres zu finden als nun einmal gefunden werden kann, werden wir andrerseits durch solche Sachlage uns auch nicht bewegen lassen, auf so viel Einsicht, als eben erreichbar scheint, zu verzichten.

Es handelt sich um das Wort *krāṇá* im Ṛgveda [1]), neben dem eine Anzahl offenbar demselben Stamm angehöriger andrer Casusformen liegt *krāṇásya krāṇásaḥ krāṇā́ḥ* [2]). Die Belegstellen sind die folgenden: I, 58, 3 *krāṇā́ rudrébhir vásubhiḥ puróhito hótā níṣatto rayiṣā́ḷ ámartyaḥ* | .... *vy ànuṣág vā́ryā devá ṛṇvati.* — I, 132, 2, *svarjeṣé bhára āprásya vákmany uṣarbúdhaḥ svásminn áñjasi krāṇásya svásminn áñjasi* | *áhann índro yáthā vidé* etc. — I, 134, 2 *mándantu tvā mandíno vāyav índavo 'smát krāṇā́saḥ súkṛtā abhídyavo góbhiḥ krāṇā́ abhídyavaḥ* | *yád dha krāṇā́ irádhyai dákṣaṃ sácanta ūtáyaḥ* | etc. — I, 139, 1 *yád dha krāṇā́ vivásvati nā́bhā saṃdā́yi návyasī* | *ádha prá sū́ na úpa yantu dhītáyaḥ* etc. — V, 7, 8 *suṣū́r asūta mātā́ krāṇā́ yád ānaśé bhágam.* — V, 10, 2 *tvé asuryàm áruhat krāṇā́ mitró ná yajñíyaḥ.* — IX, 86, 19 *krāṇā́ síndhūnāṃ kaláśām̐ avīvaśat.* — IX, 102, 1 *krāṇā́ śíśur mahī́nāṃ hinvánn ṛtásya dī́dhitim* | *víśvā pári priyā́ bhuvad ádha dvitā́.* — X, 61, 1 *idáṃ itthā́ ráudraṃ gūrtávacā bráhma krátvā śácyām antár ājaú* | *krāṇā́ yád asya pitárā maṃhaneṣṭhā́ḥ párṣat pakthé áhann ā́ saptá hótṝn.* — X, 92, 6 *krāṇā́ rudrā́ marúto viśvákṛṣṭayaḥ* ... | *tébhiś caṣṭe váruṇo mitró aryamā́* etc. — X, 132, 2 *yuvóḥ krāṇā́ya sakhyaír abhí ṣyāma rakṣásaḥ.*

Für die Deutung scheint mir zunächst so viel klar, dass eine Zusammenstellung mit *κεράννυμι κρατήρ*, die man versucht hat, ausgeschlossen ist oder allermindestens aus aller Wahrscheinlichkeit herausfällt. Es ist hinreichend gesichert, wie auch Johansson hervorgehoben hat, dass in den griechischen Worten palatales *k* (= skt. *ś*) vorliegt. *góbhiḥ krāṇā́ḥ*

1) Ich führe von neuerer Literatur an Lanman JAOS. X, 334; v. Bradke, Dyaus Asura 35 f.; Pischel, Vedische Studien I, 67 f.; Colinet, Les principes de l'exégèse védique 24 f.; Johansson, Bezzenbergers Beiträge XX, 89; Ludwig, Ueber Methode bei Interpretation des Ṛv. 24.

2) Diese Formen nehmen, beiläufig bemerkt, der Auffassung von *krāṇā́* als Instr. eines **krāman*, woran man gedacht hat, wohl die Wahrscheinlichkeit.

I, 134, 2 stützt jene Zusammenstellung nicht hinreichend: man braucht sich, um dies zu erkennen, nur einen Ueberblick über die Mannigfaltigkeit der Verbindungen zu verschaffen, in welchen das Wort *góbhiḥ* schon allein im Umkreis von Maṇḍ. IX erscheint.

Ich halte für unzweifelhaft, dass ein mediales Particip von *kar* „machen" vorliegt [1]). *krāṇá* verhält sich der Form nach zu *cakrāṇá* wie *yujāná juṣāṇá* zu *yuyujāná jujuṣāṇá;* es verhält sich andrerseits zu *kr̥ṇvāná* wie *hiyāná* zu *hinvāná.*

Für die Uebersetzung ergiebt sich damit entweder die Anknüpfung an den sonst vorliegenden medialen Gebrauch von *kr̥* oder die Annahme passivischen Sinnes. Im ersteren Fall gelangen wir zu der Bedeutung: „der (für sich) etwas machende, resp. gemacht habende": etwa in dem Sinn wie es I, 54, 9 heisst *máno vasudéyāya kr̥ṣva* „mache deinen Geist auf Schätzespendung gerichtet" oder X, 42, 4 *yújam kr̥ṇute* „er macht ihn sich zum Genossen." Was mich bedenklich macht gegen den Versuch von diesem Ausgangspunkt aus die Stellen zu interpretiren — man wird Colinet's Behandlung des Problems als einen solchen Versuch bezeichnen dürfen —, ist die unverkennbar starke Verschiedenheit des Aussehens der Belegstellen für *krāṇá* gegenüber denen etwa für *kr̥ṣva kr̥ṇute kr̥ṇvāná cakrāṇá.* Das bei den letztgenannten Formen regelmässig im Accusativ ausgedrückte Object vermissen wir bei *krāṇá* durchweg; dass etwa **máno vasudéyāya krāṇáḥ* oder dgl. gesagt würde, ist unerhört. So scheint mir in Frage zu kommen, ob *krāṇá* nicht passivisch zu verstehen ist [2]). Beim Verbum finitum *kr̥* ist passivischer Gebrauch des Mediums, wenn überhaupt vorhanden (z. B. III, 27, 9?) so in jedem Fall äusserst selten. Aber es ist wohl möglich, dass in dieser Beziehung das Particip seinen eignen Weg geht: etwa wie bei *vr̥* „wählen" das mediale Verbum finitum nicht in passivischem Sinn, sondern stets im eigentlich medialen, durchweg mit Objectsaccusativ, dagegen das Part. *urāṇá* nicht selten in passivischem Sinn gebraucht wird.

Prüfen wir darauf die Belegstellen und beginnen mit dem Vers I, 134, 2, in dem unser Particip dreimal erscheint. Man wird die Uebersetzung annehmbar finden: „Dich sollen erfreuen, o Vāyu, die erfreuenden Somas, von uns her (vgl. etwa das *asmád* in IV, 41, 1) die bereiteten schönbereiteten himmelerstrebenden, die mit Kuh(milch) bereiteten himmelerstrebenden. Wenn dazu bereitet zu gewinnen, Segnungen deine Einsicht geleiten" etc. Das *krāṇásaḥ* ist ungefähr synonym mit dem *súkr̥tāḥ;* dem *krāṇásaḥ súkr̥tāḥ* vergleicht sich VII, 62, 1 *krátvā kr̥táḥ súkr̥taḥ kartŕ̥bhir bhūt.* Zu *góbhiḥ krāṇáḥ* vgl. III, 35, 8 *sám indra góbhir mádhumantam akran;* IX, 61, 13 *góbhiḥ . . páriṣkr̥tam.* Das *krāṇá irádhyai* ist vergleichbar einer Wendung wie VIII, 93, 8 *índraḥ sá dámane kr̥táḥ.*

Danach übersetze ich weiter I, 132, 2 *krāṇásya* „dessen der bereitet (zugerüstet) wird (oder: wurde)": das Wort steht parallel mit *uṣarbúdhaḥ* und wird auf Agni gehen. Weiter X, 132, 2, wo vermuthlich *krāṇáya* Neutrum ist: „durch eure (Mitra-Varuṇa's) Freundschaft zum Besten dessen was gethan wird (oder: wurde, zum Besten unsres Werks) mögen wir die Zauberer überwinden."

Dies sind sämmtliche Stellen, an denen eine andre Form als *krāṇá* mit Sicherheit vorliegt. Es handelt sich nun darum, diejenigen, an denen *krāṇá* erscheint oder unter Berücksichtigung des Sandhi erscheinen kann, den in Betracht kommenden Casus zuzuweisen. Wie wir bisher den verschiedensten Casus des Worts begegnet sind, kann es

---

1) Dass an *kar(i)* »ausstreuen" und *kar(i)* »preisen" nicht zu denken ist, sieht man leicht. Auch die Anknüpfung an *car(i)* (Hirt, Idg. Ablaut 85) kann ich nicht überzeugend finden.

2) Wenigstens in der Hauptmasse der Fälle. Die Möglichkeit, dass es sich in einzelnen doch um medialen Sinn handeln kann, will ich nicht läugnen.

nicht überraschen, wenn auch in die Belege von *krāṇá* mehrere Casus sich theilen. Die Hauptfrage ist, ob wir mit Casusformen der allgemein gangbaren Typen ausreichen oder ob es nöthig ist zu einem — etwa adverbiell erstarrten — Instrumental *krāṇá* [1]) seine Zuflucht zu nehmen.

Ich glaube nun, dass es nicht geradezu unmöglich ist, einen solchen Instrumental zu vermeiden.

Ein Nom. sing. fem. scheint mir zunächst I, 139, 1 die grösste Wahrscheinlichkeit zu besitzen (so auch Pischel). Wie es in dem zur nämlichen Serie gehörigen Hymnus I, 134 (v. 2) heisst *yád dha krāṇáḥ* und dann das zu diesem *krāṇáḥ* gehörige *ūtáyaḥ* folgt, genau so heisst es hier *yád dha krāṇá* und es folgt entsprechend *návyasī* (scil. *nábhiḥ*). Auch V, 7, 8 ist der Nom. sing. fem. denkbar, auf *mātá* bezüglich.

Weiter ein Acc. plur. neutr. kann sehr wohl IX, 102, 1 vorliegen, etwa: „Das Junge (nämlich der Soma), antreibend die Werke der grossen (Wasser), den Gedanken des Ṛta" etc.; auch Abhängigkeit des *krāṇá* vom *pári..bhuvat* des dritten Pāda wäre möglich. Von den „Werken der Wasser" könnte auch IX, 86, 19 die Rede sein: „die Werke der Ströme, die Kufen hat er (der Soma) brüllen gemacht", d. h. er hat bewirkt, dass die Wasser, mit welchen er sich mischt, brüllend (rauschend) ihr Werk thun und dass die Kufen ertönen. Vgl. I, 54, 1 *ákrandayo nadyàḥ;* IX, 96, 14 *sáṃ síndhubhiḥ kaláśe vāvaśānáḥ*. Ferner ist der Acc. pl. neutr. I, 58, 3 denkbar, abhängig entweder, parallel mit *váryā*, von *ví..ṛṇvati* oder von einem zu ergänzenden Verbum (etwa: er thut, führt aus). Desgleichen V, 10, 2 vielleicht: „die Werke (vollführst du) wie der heilige Mitra": in diesem Liede findet sich mehrfach Ellipse des Verbums. Oder wäre zu verstehen „wie zu seinen Werken der heilige Mitra (emporsteigt)" — unter Ergänzung von *áruhat* aus dem vorhergehenden Pāda?

Es bleiben zwei Stellen übrig. Zunächst X, 61, 1: ein dunkler Vers eines dunkeln Liedes. Das danebenstehende *pitárā* lässt als möglich erscheinen, dass *krāṇá* Dual ist. Auf weitere Vermuthungen muss ich hier verzichten. Endlich X, 92, 6, wo der Nom pl. masc. in Betracht kommen kann; auch der Padapāṭha nimmt *krāṇáḥ* an. Ich würde übersetzen: „Die Rudras, die Maruts, die allen Landen zugehörig gemacht werden (wurden)."

Blickt man auf die Gesammtheit der Stellen zurück, wird man doch den Eindruck nicht abweisen können, dass die Unterbringung des *krāṇá* in jenen verschiedenen Fächern nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit gelungen ist. Die Ergänzung ausgelassener Verba, eventuell das Abhängigmachen des Accus. *krāṇá* von einem weit entlegen stehenden Verbum (I, 58, 3), die Seltsamkeit der Vorstellung, dass der Soma „die Werke der Flüsse brüllen macht" (IX, 86, 19): das Alles, ohne direkt undenkbar zu sein, muss doch dazu treiben einen andern Weg zu versuchen. So wird denn die längst von mehreren Seiten verfochtene Annahme eines Instrumentals *krāṇá* als möglich wohl in Betracht zu ziehen sein. Instrumentale von *a*-Stämmen auf *-ā* sind einigermaassen häufig nur bei den Ausgängen *-tvá* und *-tvaná*. Aber an diese Fälle gebunden sind sie nicht; nichts steht im Wege, insonderheit bei einem offenbar altertümlichen Wort, zu dieser Erklärung zu greifen. Die Bedeutung würde sein „durch Gethanes", resp. „in thatkräftiger, wirksamer Weise."

1) Was die Annahme eines Dativs *krā́ṇā* anlangt (Pischel), so hat schon Colinet dieselbe mit treffenden Gründen bekämpft. Die Verbindung, in welcher diese Hypothese mit der Zusammenstellung *krā́ṇā*-κρατήρ erscheint, kann ihre Ueberzeugungskraft kaum vermehren. Uebrigens hoffe ich bei andrer Gelegenheit den Nachweis zu führen, dass gegenüber den neuerdings so beliebt gewordenen Dativen auf *-ā* alle Skepsis angebracht ist.

Damit kommen wir, allerdings auf einem andern Wege als Colinet, auf das Ergebniss dieses Forschers zurück. Ein solcher Instrumental brauchte keineswegs überall, wo *krāṇá* steht, angenommen zu werden. Insonderheit I, 139, 1 möchte ich aus dem oben angegebenen Grunde den Nom. sing. fem. für wahrscheinlicher halten. X, 92, 6 andrerseits würde die Annahme des Instr. *krāṇá* statt des Nom. pl. *krāṇáḥ* die erwünschte Möglichkeit geben, übereinstimmende Auffassung des *krāṇá rudráḥ* mit dem *krāṇá rudrébhiḥ* I, 58, 3 zu erreichen. Positive Behauptungen werden wir uns hier versagen müssen.

Wird die fortschreitende Forschung bei Problemen dieser Art wesentlich sicherere Ergebnisse erringen lernen? Ich zweifle daran. Doch vielleicht darf uns das nicht allzusehr bekümmern. Mögen noch so viele Einzelfragen der Vedaerklärung ungelöst und unlösbar bleiben: der Veda im Ganzen bietet unserm Eindringen so breite Angriffsflächen, dass wir die Hoffnung auf eine allmähliche Ueberwindung der jetzt unter den Vedaforschern bestehenden weit- und tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten sicherlich nicht fallen zu lassen brauchen.

Kiel. H. OLDENBERG.

INSCRIPTION SANSCRITE DU PHOU LOKHON (LAOS).

Phou Lokhon, d'après M. Aymonier, „le mont du royaume" (Lokhon ou nokhon = scr. nagara), est un monticule de grès qui domine la rive gauche du Mékhong, à quelques kilomètres en amont du confluent du grand fleuve et du Sé Moun, par 15° 20′ N et 103° 8′ E. „Au sommet, on a creusé dans la roche un petit puits rond de 60 centimètres de diamètre „et de 80 centimètres de profondeur, pour mieux dégager sans doute un linga de 30 centi„mètres de diamètre, qui se dresse au milieu, et qui a 1m, 50 de hauteur. A 2m, 50 au „Sud de ce linga est planté à même dans la roche un pilier carré de grès, haut d'un „mètre au plus, large de 60 centimètres, qui présente la particularité de n'être pas „orienté aux quatre points cardinaux, mais aux points intermédiaires. Sur sa face Nord„Est [1]), a été gravée une inscription sanscrite de 6 lignes, peut-être de 7 [2]): le texte, assez „net dans le haut, ayant beaucoup souffert dans sa partie inférieure [3]). L'écriture, très „ancienne, indique notre VIIme siècle. On lit d'ailleurs dans ce document, qui reste à „étudier, le nom de Mahendravarman, qui succéda à Bhavavarman et qui dut régner vers „l'an 610 ou 620 de notre ère" [4]).

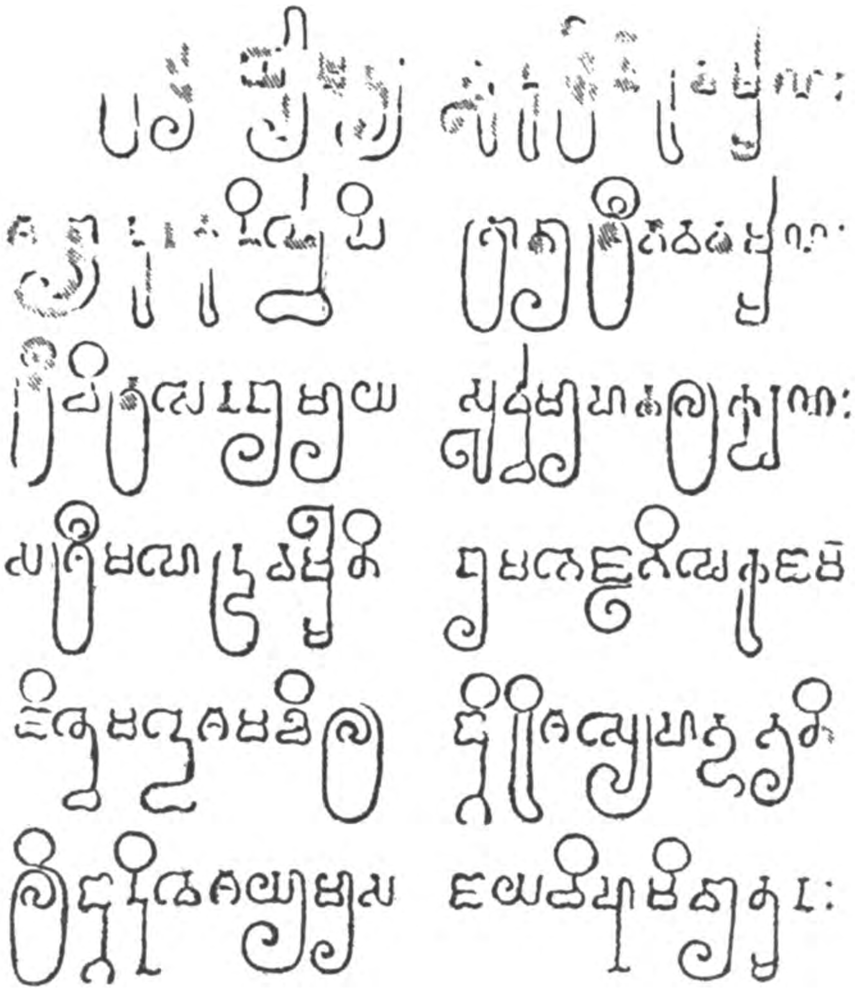
Ce petit monument nous a conservé la dernière inscription cambodgienne qu'on ait trouvée jusqu'ici en remontant le Mékhong et, en même temps, l'une des plus anciennes. Bien qu'elle ne soit pas datée, elle émane en effet, comme l'a vu déjà M. Aymonier, du deuxième roi dont nous ayons un document direct, de Mahendravarman, le successeur de ce Bhavavarman de l'inscription de Han Chey, dont l'éloge déchiffré par Kern, il y a plus de vingt ans [5]), a été l'une des premières conquêtes dans le domaine de l'épigraphie cambodgienne.

L'inscription se compose de 3 çlokas anuṣṭubh, occupant deux lignes chacun, les pādas séparés, formant deux colonnes. Elle relate l'érection, sur le Phou Lokhon, par le roi Mahendravarman, comme trophée de ses victoires, après la conquête du pays, d'un linga de Çiva-Giriça, sans doute le linga même qui se voit encore aujourd'hui sur la montagne.

Par une inscription postérieure d'Ang Chumnik [6]), nous savions simplement que

1) Par conséquent faisant face au linga.
2) Les estampages n'accusent aucune trace d'une septième ligne, et le nombre impair est a priori improbable.
3) C'est tout juste le contraire.
4) Aymonier: *Le Cambodge*, t. II, p. 172.
5) Dans les *Annales de l'Extrême Orient*, de février 1882, p. 225.
6) *Inscriptions sanscrites du Cambodge* (dans les *Extraits et Notices des manuscrits*, t. XXVII), n°. XI.

Mahendravarman a été le successeur de Bhavavarman. Par l'inscription de Han Chey [1]), nous savions en outre que Bhavavarman avait eu un fils qui lui a survécu, mais dont



le nom, pour une raison ou pour une autre, ne nous a pas été transmis, pas même par celui de ses fidèles qui a fait son éloge [2]). Nous apprenons maintenant que ce fils n'a pas été Mahendravarman qui, d'après notre document, a été un frère cadet de Bhavavarman. Très probablement le neveu est mort trop jeune [3]) pour avoir effectivement régné. D'autre part, l'inscription de Véal Kantel [4]) nous avait donné le nom du père de Bhavavarman, Vīravarman; mais il restait un doute quant à l'idendité de ce Bhavavarman avec le grand roi victorieux des autres documents. Ce doute est maintenant levé, car le nom de Vīravarman se retrouve et, très probablement, comme celui du père commun de Bhavavarman et de Mahendravarman, dans les traces très indistinctes, il est vrai, de la première ligne de notre inscription. Malheureusement, celle-ci ne nous apprend rien de plus sur ce Vīravarman, qui paraît ne pas avoir régné, car il ne figure pas dans la liste

---

1) *Ibidem*, n°. I, A, çl. 17—21.

2) Il n'y a qu'une allusion à sa dignité de *kumāra*. Le nom ne se retrouve pas non plus dans l'inscription de Ponhéar Hor (*ibidem*, n°. II), qui se rapporte aussi peut-être à Bhavavarman et à son fils.

3) C'est là le sens que doit avoir le *nave vayasi vṛttasya* de Han Chey, A, çl. 21.

4) *Ibidem*, n°. IV.

des rois de l'inscription d'Ang Chumnik, où le prédécesseur de Bhavavarman est Rudravarman. La relation de ce dernier avec Bhavavarman et son frère reste donc inconnue.

Par contre, notre inscription nous apprend le fait très intéressant que Mahendravarman n'a porté ce nom qu'à partir de son sacre et que, auparavant, il s'appelait Citrasena [1]. Dans ce dernier nom, il est permis de reconnaître le Tche-to-sseu-na des annales chinoises [2], de race kṣatriya [3], le conquérant du Fou-nan, royaume dont le Cambodge aurait été autrefois vassal. De même, dans son fils et successeur Yi-chō-na-sien (Içānasena) des mêmes annales, il est permis de reconnaître Içānavarman, le successeur de Mahendravarman (Citrasena), d'après l'inscription d'Ang Chumnik [4]. La source chinoise, à peu près contemporaine, place ces événements entre 589 et 618 A. D., probablement peu avant 616 [5], ce qui s'accorde parfaitement, et avec la date de 600 A. D., que, pour des raisons paléographiques, quand rien ou presque rien n'était encore connu de l'ancien Cambodge, Kern avait assignée approximativement à Bhavavarman [6], et avec les données de nos inscriptions, dont l'une, du règne d'Içānavarman, celle de Vat Chakret [7], est datée de l'an çaka révolu 548 = 626 A. D. En fixant ce nom de Citrasena, jusqu'ici flottant, notre inscription donne une base solide à ces synchronismes: décidément, en ses 6 lignes mutilées, elle nous en apprend plus que bien d'autres très longs documents.

La rédaction est sobre et la langue est parfaitement correcte: la faute de la 5ème ligne est certainement une méprise du lapicide. L'écriture est du plus beau type de cette époque: à la fois robuste et élégante, elle rappelle tout à fait celle de l'inscription de Bhavavarman au Phnom Bantéai Néang [8].

Le fac-simile est la reproduction phototypique, réduite à $^1/_3$ [9], d'un calque fait avec soin sur un excellent estampage provenant de la mission Aymonier, et revu ensuite, pour les parties douteuses, sur deux autres estampages de même provenance déposés à la Bibliothèque Nationale, où ils sont côtés sous le n°. 337. Partout où le tracé du graveur est resté suffisamment net, il est reproduit par le trait plein, sans égard pour les menus accidents de la pierre. Quant aux hachures, qui doivent représenter les traces parfois à peine visibles des parties usées, elles sont nécessairement plus ou moins conventionnelles. Le fac-simile est donc plus net d'aspect que l'original; mais, sous cette réserve, je crois pouvoir en garantir l'exactitude. Il n'y a pas de signe marquant la fin des çlokas.

Dans la transcription (et dans la traduction) les lacunes sont marqées par des points; les lectures douteuses sont en italiques.

. . . ā . ryyā . ya- *s sūnuç* çrī*Vī*ravarmmaṇaḥ
*çaktyānūna*x [10]) *ka*niṣṭho pi bhrātā çrīBhavavarmmaṇah

---

1) L'usage d'un »nom de sacre", *abhiṣekanāman*, a été aussi constaté par M. Finot dans une inscription inédite de Campā.

2) Abel Rémusat: *Nouveaux Mélanges asiatiques*, t. I, p. 77, 83, 90; et Pelliot, dans le *Bulletin* de l'Ecole Française d'Extrême Orient, t. II, p. 123.

3) Les rois de cette dynastie se prétendaient en effet de race lunaire. *Inscriptions sanscr. du Cambodge*, n°. I, A, çl. 11.

4) Nos inscriptions n'ont pas donné jusqu'ici la relation de parenté de ces deux princes.

5) Des sources chinoises postérieures (Abel Rémusat, *op. l.* p. 84 et Pelliot, *op. l.* p. 124) attribuent la conquête du Fou-nan à Içāna(varman), ce qui, pour le moment, n'importe guère.

6) *Annales de l'Extrême Orient*, 1882. p. 225.

7) *Inscript. sanscr. du Cambodge*, n°. VI.

8) *Ibidem*, n°. III, pl. 4.

9) Les dimensions de l'original sont 0m, 40 × 0m, 335.

10) Je crois distinguer les traces de l'*ū* et du jivhāmūlīya.

çrīCitrasenanāmā ya-	s sarvvamāhatalakṣaṇaḥ
sa çrīMahendravarmmeti	nāma bheje bhiṣekajam [1])
jitveman ṭeçam [2]) akhila-	ṅ Giriçasyeha bhūbhṛti
liṅgan niveçayām āsa	jayacihnam ivātmanaḥ

1. *Lui* .. qui .. *fils de çrī Vī*ravarman (et) *nullement inférieur en puissance*, bien que le plus jeune frère [3]) de çrīBhavavarman;
2. Lui, çrīCitrasena, qui possède toutes les marques de la majesté, a pris le nom de çrīMahendravarman lors de son sacre.
3. Après avoir conquis toute la contrée, il a, sur ce mont, établi ce linga de Giriça comme le signe de sa victoire.

C'est avec un sentiment de joie et de gratitude qui j'offre à notre ami Kern ce petit souvenir cambodgien, où il retrouvera d'anciennes connaissances et qui lui rappellera le temps déjà lointain où, sur ce domaine comme sur tant d'autres, il a été un initiateur. J'y joins les vœux les plus fervents pour le cher maître: *valeat multos in annos!*

PARIS. A. BARTH.

1) La trace du virāma est très faible.
2) *sic*; lire *deçam*.
3) Le superlatif implique qu'il y a eu plusieurs frères.

NAAR AANLEIDING VAN EENIGE DUISTERE PLAATSEN IN BUDDHACARITA EN LALITAVISTARA.

Mag ik eenige oogenblikken uwe aandacht vragen, Meester, voor eenige opmerkingen betreffende een paar plaatsen in teksten, die veel aan U verschuldigd zijn. De waarde van Lalitavistara als document voor de Buddhalegende hebt gij door uwe methode van behandeling, zoowel in uwe *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* als in uw *Manual of Buddhism*, in het licht gesteld, en Açvaghoṣa's kunstgewrocht is door uwe tekstcritiek zeer gebaat geworden.

Vooreerst dan Buddhac. III, 54—57. De prins is voor de derde maal uitgereden en heeft den lijkstoet ontwaard, dien de Devas hem en Chandaka openbaren, maar dien anders niemand bemerkt. Vier mannen dragen den doode, wien eene schare van rouwbedrijvenden volgt. De prins vraagt den wagenmenner, wat voor iemand dat is. De woorden van den tekst geeft Cowell in zijne Engelsche vertaling (*S. B. E.* XLIX, 34) aldus weer: 'Who is this borne by four men, followed by mournful companions, who is bewailed, adorned but no longer breathing?', waarbij deze aanteekening 'I would read *açvāsy avarudyate*'. In zijne tekstuitgave had hij die gissing overigens reeds in den tekst opgenomen. Daar luidt de geheele stanza als volgt:

athābravīd rājasutaḥ sa sūtaṃ
naraiç caturbhir hriyate ka eṣaḥ |
dīnair manuṣyair anugamyamāno
yo bhūṣito 'çvāsy avarudyate ca ||

In de Hdss. staat in den vierden pāda: योभूषितोश्वाप्यवरुद्यतेच, wat zinledig is. Maar *açvāsī* schijnt niet te passen. Hoe kan de Bodhisattva, onbekend met den dood, weten dat die man, die daar ligt, niet ademt? Zien kan hij het niet, al zou hij, in zijn karos gezeten, den doode op nog zoo korten afstand bemerken. Ook is de vereeniging van dat drietal attributen 'bewailed, adorned but no longer breathing' wat gewrongen. Mijns inziens valt er aan प्य niet te tornen, maar schuilt de fout in तोश्वा, waarvoor ik lees तश्चा. Zoodoende komen wij tot een goeden zin; *bhūṣitaç cāpy avarudyate ca* past goed in den mond van den prins, die zich verwondert dat die man daar getooid is en toch beweend wordt. Deze gissing wordt bevestigd door de Chineesche vertaling, die volgens Beal (*S. B. E.* XIX, 36, vs. 243) aldus in Engelsche vertolking luidt:

„(Once more) he asked: What is this they carry? with streamers and flowers of

every choice description, whilst the followers are overwhelmed with grief, tearing their hair and wailing piteously."

Diensvolgens heeft de Chinees de woorden *bhūṣita* (getooid) en *avarudyate* (wordt beweend) in het origineel aangetroffen en geparaphraseerd [1]), maar van een woord als *açvāsī* niets gemerkt. Ook heeft hij de tegenstelling, gelegen in het samengaan van twee zeer tegenstrijdige zaken, in zijne vertaling tot haar recht doen komen. Met *cāpi .... ca* vergel. men I, 52 *āçvāsitaçcāpy abhinanditaçca.*

Het antwoord van Chandaka, dien de Devas nopen te zeggen wat hem verboden was, laat ik hier volgen in origineel en in Cowell's vertaling. In zijne uitgave heeft de stanza (III, 56) dezen vorm:

buddhīndriyaprāṇaguṇair viyuktaḥ
supto visaṃjñas tṛṇakāṣṭhabhūtaḥ |
saṃbadhya saṃrakṣya ca yatnavadbhiḥ
priyāpriyais tyajyata] *eṣa ko 'pi* ||

Zij is aldus vertaald: „This is some poor man who, bereft of his intellect, senses, vital airs and qualities, lying asleep and unconscious, like mere wood or straw, is abandoned alike by friends and enemies after they have carefully swathed and guarded him." Deze opvatting stuit al dadelijk op de vertaling van *saṃbadhyate* door 'swathed'; gesteld eens dat dit Sanskrit woord de bet. 'zwachtelen' kan hebben, toch blijft dit bezwaar: de doode is in een lijkkleed gehuld, niet in een bandage vastgesnoerd. Te recht vermoedt daarom Böhtlingk dat संवध्य — zoo staat in de Hdss. — bedorven is uit संवर्ध्य. Met deze lezing, waartoe ik, onafhankelijk van B., bij repetita lectio van ons poëem ook gekomen ben, moet men niet denken aan handelingen in verband met de lijkplechtigheid, maar Chandaka zegt dit: „na hem eerst grootgebracht en gekoesterd te hebben, abandonneert men dien man nu." Maar hiermede is de plaats nog niet terecht gebracht. In C.'s vertaling wordt er gezegd dat de doode wordt 'abandoned alike by friends and enemies'. Hoe nu? Gaan de vrienden en vijanden van een overledene gezamenlijk hem naar het kerkhof brengen? Het zijn natuurlijk de naaste betrekkingen, die jammerend en misbaar makend achter den doode optrekken. De Chinees, die onzen tekst vertaalde, heeft van die „vijanden" ook niets gelezen. Volgens Beal is dit de inhoud der Chineesche vertolking hier: „This is a 'dead man', all his powers of body destroyed, life departed; his heart without thought, his intellect dispersed; his spirit gone, his form withered and decayed; stretched out as a dead log; family ties broken — all his friends who once loved him, clad in white cerements, now no longer delighting to behold him, remove him to lie in some hollow ditch (tomb)." Ondanks de uitspinning der kenmerken, die in het origineel veel korter worden aangegeven, wordt hier geen woord gerept van „vijanden".

Om kort te gaan, de uitdrukking *priyāpriyaiḥ* is of verkeerd begrepen of corrupt. Neemt men dit laatste aan, dan zou men de fout gemakkelijk kunnen herstellen door in plaats van प्रियाप्रियैः te lezen प्रियः प्रियैः 'ab amicis amicus (deseritur)', iets wat palaeographisch

1) Die uitwerking van het rouwmisbaar vindt men ook in de parallelplaats van het kanonieke werk Lalitavistara. Zie aldaar 190, 10 vlg. ed. Lefm. In de vasantatilaka stanza, waarin daar de prins zijne vraag kleedt, leze men in pāda a *mañcupari*, Lefmann heeft *mañcapari*, dat ik niet begrijp, Rājendralāl *mañcopari*, dat een goeden zin geeft 'op het rustbed', maar tegen de maat is; in het Pseudosankrit der gāthās is *mañcupari* met Prakrit sandhi (vgl. Pischel, *Gramm. der Prakrit-Sprachen* § 158) onberispelijk. Iets verder, in pāda c leze men metri causa *ura tāḍayanto*, vgl. mijne opmerking in *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, XVI, 123 noot.

gewettigd is; de stok van de *ā* en de visarga worden meermalen verward. Of men zou kunnen lezen प्रियप्रियैः 'ab amicissimis.'

Maar is het woord wel corrupt? Zeker naar de normale wetten van de taal is *priyapriya* = een versterkt *priya*, maar *priyāpriya* = *priya* + *apriya* 'vriend en vijand'. Evenwel, men heeft naast *carācara* dat aan *cara* + *acara* beantwoordt nog een ander *carācará* = *cará* met intensieve beteekenis. Zou men nu ook hier iets dergelijks bij *priyāpriya* mogen onderstellen? Er voor pleit, dat het type *carācará* niet tot dit eene woord beperkt is, er tegen dat er van een intensief *priyāpriyá* van elders, zoover ik weet, niets bekend is. Twee vārttikas op Pāṇini, nr. 2 en 3 op VI, 1, 12, leeren de onregelmatige reduplicatie met lange eindvocaal in *calācalá*, *carācará*, *patāpatá*, *vadāvadá*, *ghanāghaná*. De meeste van deze komen in de litteratuur voor; *calācala* o. a. in Buddhistische teksten als attribuut van den *saṃsāracakra*, met name in eene gemeenplaats over het bereiken van het Arhatschap [1]), en het tegengestelde *acalācala* 'onveranderlijk, onwrikbaar' wordt Lalit. 216, 15 (ed. Lefm.) gezegd van het voornemen van den Bodhisattva om monnik te worden. Zoo staat *avadāvada* Aitar. Br. 7, 13, 7. „Vallende sterren" heeten Kauçikas. 93, 35 en 128, 1 *nakṣatrāṇi patāpatāni*, vgl. Weber, *Omina und Portenta* p. 399.

Bevat die lijst van den vārttika-vervaardiger alle bestaande gevallen? Zoo ja, dan is het niet mogelijk *priyāpriya* ooit als een intensief *priya* op te vatten. Maar er bestaat minstens één dergelijk verbale, dat door den grammaticus niet genoemd wordt, nl. *madāmada* dat slechts eens schijnt voor te komen, Kaṭhopaniṣad 2, 21. Terecht wordt dit in het Pet. Woordenb. vertaald „in steter Aufregung seiend" en Çaṅkara's interpretatie [2]) *madāmadaḥ* = *samado 'madaçca saharṣo 'harṣaç ca* afgekeurd; philologisch is zij ook onhoudbaar. Ook past de intensieve zin beter bij de gedachte die daar wordt uitgedrukt.

Misschien geeft de gestelde vraag aanleiding, dat er meer gevallen van dien aard voor den dag komen. Zoolang er niet meer bewijsmateriaal aanwezig is, blijft de zaak onzeker. Het verschijnsel zelf is evenzeer van rhythmischen aard als de quantiteitwisseling bij den geredupliceerden aorist van verba der Xᵉ klasse, bij intensiva als: *varīvart-*, *barībhar-*, bij den Vedischen dubbelen imperatief *píbā-piba*, bij het Ovidiaansche *dictoque valē valĕ inquit et Echo*, bij het Homerische Ἆρες Ἄρες en dergel.

Bij aandachtige lezing van den Lalitavistara ontgaat het niemand, dat dit reuzensūtra, dat uiterlijk den vorm van een enkele, achter elkander uitgesproken openbaring van Bhagavān heeft — het begint met *evaṃ me çrutam* en eindigt *idam avocad Bhagavān* | *āttamanās te Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti* [3]) — in werkelijkheid allerlei zaken van verschillende herkomst bevat, in taal en inhoud onderscheiden. Niet dat de stijl des (of der) redacteurs, die dit alles bijeenbrachten, niet te herkennen is; de eindelooze uitvoerigheid, de lange composita en het opgeschroefde karakter van dat proza is een betrouwbaar kenmerk voor het opperkleed, dat over de bonte plunje van dit vaipulyasūtra heen getrokken is. Die samenstellers kenden de voornaamste handgrepen van de ars rhetorica. In

---

1) Zie Divyāv. 180, 21 vgg. 281, 29 vgg. 567, 10 vgg. In de Mṛcchakaṭī, 2e bedrijf (p. 112, 2 ed. Goḍabole) zegt de Māgadhī sprekende masseur *calācale dhane* 'rijkdom is vergankelijk'.

2) Röer volgt Çankara, zooals ik zie op bldz. 424 van *The twelve principal Upanishads, English Translation* published by Tookaram Tatya. Bombay, 1891.

3) Ook hier bederft verkeerde interpunctie in de beide uitgaven den zin. Het feit dat *āttamanās* slordig voor *āttamanasas* gezegd is, kan als verzachtende omstandigheid voor de uitgevers gelden. De formule zelve is uit vele andere plaatsen bekend.

den bouw van langere perioden komt dit voldoende uit. Zoo begint de tweede adhyāya met een lof van den Buddha, waar het lichaam der rede met allerlei versierselen der kunst wordt opgesmukt. O. a. wordt hij voorgesteld als de karavaanleider (p. 8,14—18 ed. Lefm.), als een lotus (8,18—9,2), als een leeuw (9,3—11), als de zon (9,11—13). In de beide edities zoowel als in Foucaux' vertaling worden bouw en groepeering van die beeldenreeksen ten eenenmale miskend. In de edities ontbreekt de interpunctie of is zij verkeerd, ook misvatting blijft niet uit; Foucaux vertaalt elke samenstelling, als stond zij op zich zelve, en doodt daardoor de ziel van den geheelen passage. Op de voorstelling als zon volgt die als maan. Deze komt nog minder tot haar recht dan de vorige metafers, want het woord voor 'maan' zelf schuilt weg in een bedorven plaats van den tekst. De onmiskenbare woordspelingen *kṛṣṇapakṣāpagatasya çuklapakṣapratipūrṇasya,* van de maan 'die tegen nieuwe maan weg is, en vol is bij volle maan', van den Buddha 'vrij van de categorie: donker (boos), maar geheel gevuld met de categorie: helder (rein)', enz. hadden uitgevers en vertaler den weg kunnen wijzen. Om kort te gaan, na de acht epitheta, die bij den Buddha als maan passen (9,13—16), volgt als slot het substantief Buddha-maan zelf. Er moet staan *mahāpuruṣacandra m a s a ḥ*. Wat er volgt *catuṣparṣaddvīpā°* behoort niet meer tot dit beeld. In den gedrukten tekst staat *°candrasamacatuṣparṣaddvīpa°*, hier is *°samaca°* bedorven uit *°masaçca°*.

Groningen. J. S. SPEYER.

DE BLAUWE PRINSES IN HET GAJŌ-MEER.

Het Gajōland, dat men kan beschouwen als het centrale bovenland van Atjèh en Onderhoorigheden, bestaat, geographisch, hoofdzakelijk uit vier deelen: 1° Het gebied van de Laut Tawar, een ± 1200 M. boven de zee gelegen meer van 46,5 kilometer omtrek, waaruit de Peusangan-rivier ontspringt; 2° het stroomgebied van de Boven-Djambō Ajé of Djĕmèr; 3° het stroomgebied van de Boven-Tripa (Gajō Loeös of G. Tanjò); 4° dat van de Boven-Simpang Kanan en de Boven-Peuzeula (Sĕrbödjadi).

Dit geheele gebied wordt bewoond door een volk, dat, hoewel het in den loop der tijden nooit afkeerig geweest is van het opnemen van vreemde elementen, één is gebleven in taal en zeden. In de laatste twee jaren vond schrijver dezes gelegenheid van dat land, zijne bewoners en hunne taal studie te maken. Het kwam hem eigenaardig voor, van de resultaten der studie dier tot nog toe onbekende taal een eersteling als hulde aan te bieden aan den Meester der Indonesische linguistiek.

De Gajō's maken ons, gelijk meer Inlandsche volken, de studie hunner taal gemakkelijk door hunne liefhebberij in het doen van verhalen (*kĕköbörön*, van het Mal. Arab. *kabar*). Van die kostelijke bronnen voor de kennis hunner taal heb ik dan ook vele op schrift gebracht, en één daarvan wil ik hier, met vertaling, mededeelen. Om niet onbescheiden te zijn bij het innemen van plaatsruimte moet ik mijne aanteekeningen tot het allernoodigste beperken. Hij, voor wien deze bijdrage in de eerste plaats bestemd is, zal van die beperking de minste moeilijkheid ondervinden.

KĔKÖBÖRÖN NI PĔTĔRI IDJŌ.

Kĕköbörön djahman [1]) sara [2]): bĕsilō [3]) Rödjö Mĕrĕsa 'ni [4]) ara rōa anaké [5]), sara rawan,

---

1) De toevoeging van *h* in vreemde woorden met open *a* in de eerste syllabe komt meer voor: *nahma*, titel, *krahmat*, heilig. *Djahman*, evenals Atj. *djameun*, beduidt den *ouden* tijd. 2) Behalve de telwoorden *sara*, *rōa*, *toeloe*, *òpat*, *limö*, *ònòm*, *pitoe*, *waloeh*, *siwah*, hebben de Gajō's de Maleische overgenomen. 3) *Bĕsilō* = nu, hier als stopwoord gebruikt. Tot de samenstellende deelen behoort zeker *lō* = dag (*mata-n-lō* = zon), evenals in *sĕlō* = wanneer? 4) Verkort uit *ini*, demonstrat. bij de 1ste persoon; bij de 2de behoort *òja*, soms verkort tot *a* of *ö*, bij de 3de *sō*. 5) Possessief en soms ook objectssuffix der 3de persoon is *é*; het volle pronomen *wé*, soms verbogen *sé*, bijv. *i sé*, bij hem of haar, *kĕn sé*, voor hem of haar. Dit *sé* is niet te scheiden van het demonstrat. *sé* in *bĕt-n-sé*, *bĕtsé*, *bĕsé*, aldus, en *isén* = hier. Vergel. noot 28 en 93.

sara banan (bönön). Bĕsilō anaké si rawan sinö [6]) tĕngah koetjaq [7]) blōh [8]) mĕrĕkat [9]) koe Atjéh. Nggö [10]) mòkòté [11]) mĕrĕkat sawah [12]) doeö poeloeh taun i nĕgri Atjéh, koetjaq wé blōh nggö mĕgoemés wé miön [13]). Nggö hinggö [14]) gèh [15]) kĕné amaé Rödjö Mĕrĕsa: bōh, ipaq [16])! kō koekĕrdjön [17]) ōrōm [18]) wén [19]) si gèh ari Atjéh siö [20]). — Nti [21]) akoe kĕrdjön ama, kĕné anaq si banan (bönön), ōrōm djĕma [22]) òja [4]), roepöé roepö-n-dĕngankoe [23]) òja, kĕné. — Noemö [24]), ipaq [16])! noemö dĕnganmoe òja, kĕné Rödjö Mĕrĕsa. — Dĕngankoe òja [4])! — Bĕrdöwö [25]), görö [21]) mĕra [26]). Gèh [15]) kĕné amaé miön [13]) Rödjö Mĕrĕsa 'ni [4]): Nti [21]) kō bĕrdöwö [25]), noemö [24]) dĕnganmoe [23]) òja [4]), djĕma [22]) lèn [27]), oerang nĕgri Atjéh òja. — Èh, nggö [10]) bĕta [28]) kĕné ama, görö [21]) nè [29]) akoe bĕrdöwö [25]). Kĕta [30]), kĕrdjön [17]) ama mi [31]) akoe ōrōm [18]) djĕma [22]) òja [4]), tapé [32]) görö pĕnah [29]) djĕma [22]) ṣarinö [33]) ikĕrdjön [34]). Nta [30])

---

6) *Sinö*, steeds volgende op het bepaalde woord, heeft de waarde van Mal. *tadi*, Jav. *wahoe.* De eerste syllabe is waarschijnlijk het aan Mal. *jang* beantwoordende *si.* Soms gebruikt men alleen *nö*, en het demonstratief aanhechtsel *a* of *ö* heeft ongeveer dezelfde kracht. 7) *Koetjaq*, klein; *kaul* of *kōl*, groot. 8) *Blōh*, gaan; in 't Atj. waden (door water). 9) Afleiding met *mĕ-*, dat afwisselend met *bĕr-* gebruikt wordt, van *rĕkat*, Atj. *hareukat* (uit Arab. *ḥarakat*) bedrijf, ambacht, middel van bestaan. 10) *Nggö* = reeds, waarschijnlijk uit *hinggö*, dat veel als stopwoord dient; *moenggö*, afgedaan, ten einde. 11) *Mòkòt*, langdurig; het suffix heeft betrekking op de zaak; als het ware: »de duur ervan". 12) *Sawah* (Alastaal: *sòh*) ≐ Mal. *sampei.* 13) *Mi* is meer, nog; *sara mi*, nog een. Het suffix *-ön* (= *-an*) heeft o. a. comparatieve beteekenis. *Miön* is »weder, terug", ook: »terugkomen". 14) *Hinggö* heeft vaak den zin van »toen, vervolgens". 15) *Gèh*, komen, aankomen. *Kĕné*, zeggen, wordt steeds gebruikt *na* de directe rede, om aan te geven, wie de spreker was; het substantief of pronomen, dat dien spreker aanduidt, volgt erop. Wil men die aanduiding aan de directe rede vooraf laten gaan, dan moet vóór *kĕné* het woord *gèh* komen, als hierboven. Met het suffix van de 3e persoon blijft *kĕné* onveranderd. 16) *Ipaq*, vocatief voor meisjes, maar ook van haar sprekende gebruikt. Vergel. *tjoepaq*, pudendum muliebre. 17) *Kĕrdjö* is trouwen; het feestvieren daarbij heet *boeöt.* Met het suffix *-ön* (= *-an*) vormt men o. a. causatieven; hier dus: uithuwelijken. Het intransit. *kĕrdjö* wordt niet vervoegd en geheel als andere praedicaatswoorden geconstrueerd: *akoe nggö kĕrdjö*, ik ben al getrouwd. De conjugatie, die alleen plaats heeft, waar een object genoemd of gedacht wordt, is als volgt: *koekĕrdjön*, *ikĕrdjönkō*, *ikĕrdjödné* (sing. en plur.), *kami-* (en *kitö-*) *kĕrdjön*, *ikĕrdjönkam.* Het praefix *i* blijft vaak weg; *dn* voor *n* is een phonetisch verschijnsel. 18) *Orōm*, met, mede; *mōrōm*, bijeenkomen, bijeenzijn;] *koeōrōbnön*, ik verzamel. 19) *Wén* is voor jongens en ongetrouwde mannen, wat *ipaq* (noot 16) voor meisjes is. 20) *Siö*, dialect. *sia*, is een met *si* = *jang* versterkt demonstratief bij de 2de persoon; zie noot 4. 21) *Nti*, vetatieve en subjunctieve ontkenning, *djangan*; de gewone negatie is *görö* of *lĕgéh* (*nggéh*, *ngéh*). 22) *Djĕma*, mensch; in samenstellingen *oerang*, bijv. *oerang Gajō.* 23) *Dĕngan*, synon. met *saudörö*; alle leden van éénen patriarchalen stam zijn dit van elkaar. 24) *Noemö*, *roemö* of *oemö*, geheel = Mal. *boekan*, Soend. *lain.* 25) *Döwö* = da'wa (Arab. Mal.), *bĕrdöwö* = Atj. meuda•wa, tegenpraten, zich verzetten. 26) *Mĕra*, willen, in den zin van »gezind zijn"; wordt syntactisch behandeld als kĕrdjö (noot 17). In den zwakkeren zin van »zullen" dient *malé: akoe malé blōh*, ik wil of zal gaan. 27) *Lèn* = lain; voor den vorm cf. *mèt* = mait, *Djĕmèr* = Djamboe Ajir; voorts: *rèl* = lajar, dialectisch *rèt* = rajat (onderdaan), *pĕkèn* = pĕkajan. *Djĕma lèn*, iemand anders, een vreemde. 28) *Bĕt*, meest met demonstratieven, duidt gelijkstelling aan: *bĕt-n-ini*, zoo als deze, dit; *bĕt-n-òja* zooals die, dat; *bĕt-n-sō*, zooals gene persoon of zaak. Men zegt echter ook *bĕt ar' ini koe Pasangan*, zoo (ver) als van hier naar Peusangan. *Bĕt-a*, *bĕta*, als dat, d. i. zóó is tot adverbium versteend en wordt ook *mĕta*, *mta*, *nta* uitgesproken. *Nta* wordt ook in den zin van *nggö mĕta*, daarna, vervolgens, gebruikt. *Bĕt-n-sé*, *bĕt-sé*, *bĕsé* is ongeveer synoniem met *bĕta.* Cf. noot 4 en 93. 29) *Nè*, steeds met negatie, is = Atj. *lé*, »meer"; *görö nè*, niet meer, nooit meer; *görö ilòn*, nog niet; *ilòn* wordt ook bevestigend gebezigd: *ara ilòn*, er is nog. *Görò pĕrnah* of *pĕnah*, nog nooit. 30) *Kĕta*, uit *ikö* (*gikö*), indien, en *ta* (*bĕta*, *nta*, noot 28), aldus: »indien het aldus is", gelijkwaardig met ons »dan". 31) *Mi* heeft behalve de in noot 13 genoemde functies nog die van een zwak aansporend of toelatend encliticum, *blōh mi wö*, ga dan maar, *mangan mi kitö moelō*, laat ons dan eerst maar eten. Verder wordt het met *ari* (van . . . uit, van . . . af) gebruikt om het uitgangspunt aan te duiden: *ari manè mi*, van gisteren af. 32) *Tapé* of *kĕtapé*, maar. 33) Van *sara*, één, en *inö*, moeder; maar *sarinö* wordt van bloedverwanten in het algemeen gebruikt, en wel in het bijzonder, daar in het Gajōland alleen de mannelijke lijn in aanmerking komt, van agnaten. Ter nadere bepaling van den graad zegt men *sar'ama* (van denzelfden vader), *sar'ĕmpoe* (van denzelfden grootvader), *sara datoe* enz. 34) Het praefix *i* vóór den eenvoudigen of afgeleiden transitieven verbaalstam vormt het passief. Zonder of met het pronomen der 2de persoon of eene andere aanduiding dier persoon is het ook imperatief (*ikĕrdjön*, *ikĕrdjönkō*, *ikĕrdjön ama*), en deze kan het praefix ook missen.

mi[35]), nggö[10]) nggōq[36]) kĕné[13]) ama, ikĕrdjön[34]) ama mi[37]) akoe ōrōm[18]) djĕma[22]) òja. Nggö[10]) nta[30]) ikĕrdjön röndjöl[37]), ibōh[38]) pĕkajadné[39]), salédné[40]) bédné[41]) silangkap. Nta[30]) bĕgoeroe[42]), nggö mĕta[28]) kirö[43]) bĕgoeroe, iwöti[44]) pĕkajadné[39]) ari bödödné[45]) miön[13]), nta[28]) ibōh[36]) bĕdaq, ibōh panggér[46]), imöi[47]) koe koeala[48]) mĕniri[49]); röndjöl[37]) mĕniri. Hinggö mari[50]) mĕniri, tangkōh[51]) koe döröt[52]), nta[23]) (i)sĕlōq[53]) pĕkajan miön[13]). Nggö[10]) mbèh[54]) sĕlōki[55]) pĕkajan, sōnténg[56]), ōpōh kiō[57]), tjĕmara, soebang, kĕtawaq[58]), sĕlindang, iköl[59]), gĕlang[59]), tòpòng[59]), sĕnsém[60]), bĕbaloedné[61]), batél[62]), kĕtoemboe[63]), krandam[64]) nggö mbèh[54]) i bödödné[45]). Hinggö-hinggö ibasoehé kédéngé[65]) koe wan[66])

---

35) Het demonstratief heeft hier, gelijk zoo vaak, temporeele beteekenis. 36) *Nggōq*, in staat, geoorloofd; als men het als verbum wil vertalen: kunnen, mogen. Eene meer objectieve, van buiten veroorzaakte mogelijkheid duidt *tĕrbōh* aan; de stam is *bōh* = zetten, plaatsen, aandoen, aanbrengen, hetgeen ook de afgeleide stam *bōn* (uit *bōhön*) aanduidt. In de meeste gevallen kunnen *tĕrbōh* en *nggōq* dooreen gebruikt worden. 37) *Röndjöl* is identiek met Atj. *landja(r)*, dadelijk, onmiddellijk; de combinatie l—r duldt het Gajōsch niet: *rèl* = lajar, *ringköl* = lingkar, enz. Voor *röndjöl* hoort men ook *öndjör*. 38) *Bōh* werd in noot 36 al besproken; men zegt ook bōbōh; in Böbasan *bòh* en *bòbòh*. 39) Tusschen twee vocalen wordt *n* dikwijls *dn* (vergel. noot 17), *m* tot *bm* (noot 18), *ng* tot *gng* (*tōndōng*, *itōndogngé*). 40) *Salén*, volledig stel kleeren, met suffix 3e pers. 41) *Bédné* of *bĕwédné*, in zijn geheel, zij allen, dat alles. Het suffix *é* hangt eraan, maar zonder suffix of pronomen komt het woord niet voor: *bédn-kami*, — *tö* (= *kitö*), *bédn-kam* of *-mè* (suffix bij *kam*, 2e pers. plur.) 42) *Bĕgoeroe* is het technische woord voor het »in de leer gaan" van bruidegom en bruid, de eerste bij den imöm van zijn geslacht, de tweede bij de vrouw des imöms van het hare, die hen onderrichten in de ceremoniën der bruiloft en hen daartoe ook den bruidstooi aanpassen. 43) *Kirö*, te rekenen of te gissen, een frequent stopwoord. 44) *Wöt*, opheffen, optillen (trans.); van daar, dewijl de reiziger, alvorens te vertrekken, zijn last opneemt, *wöt* (intrans., als andere praedicaatswoorden behandeld), vertrekken; cf. *bĕrangkat*. Het transitieve wordt ondubbelzinniger aangegeven door den stam met *-ön* (= *an*) uit te breiden, cf. noot 17. Het suffix *-i* duidt in casu op de veelheid der objecten, kan echter o. a. ook op veelheid der subjecten of herhaling der handeling wijzen. Voor het »uittrekken" van kleederen is meer gewoon dan *wötön* of *wöti*: *oekön*, d. i. de met *-ön* vermeerderde stam *oekö* (boeka), waarvan *moekö*, geopend. 45) *Bödön*, Arab. Mal. *badan* met suffix. 46) *Panggér* is het met citroensap en bloemen vermengde water, dat men voor haarreiniging (*bĕ-* of *bĕrpanggér*) gebruikt. 47) *Möi*, medenemen, medebrengen, hetzij personen of zaken, geleidend of dragend; *mbah* of *mban* (voor *mbahan*) dragend. De klank *öi* (zeer kort uitgesproken) beantwoordt aan Mal. *ai*, bv. *töi*, drek, *nöiq*, stijgen, *töil*, tail. 48) *Koeala* of *kala* is de monding van eenen stroom in den anderen; in verband met de plaats, waar het verhaal speelt, moet het hier de uitmonding van de Laut Tawar, tevens den oorsprong der Peusangan-rivier, bij Takéngön, beduiden. 49) *Mĕniri*, baden (intrans.); de stam *niri* alleen is ongebruikelijk; vermeerderd met *-ön* (*an*), hetwelk met *i* tot *é* samensmelt, en de *m* door *p* vervangend, wordt het transitief: *pĕnirén*, *koepĕnirén*, *ipĕnirénkō*, *ipĕnirédné* enz. 50) *Mari*, ophouden, rusten, vergel. Jav. *mari*, *mantĕn*; *pĕmarén*, eene rustplaats op den weg, ook als afstandsmaat gebezigd. 51) *Tangkōh*, naar boven komen uit eene rivier, sawah, moeras. 52) *Döröt* (Mal. *darat*) is de vaste grond, in tegenstelling met het water, maar ook met de huisvloer; van daar beteekent het »buiten"; *koedöröt* (Mal. *kĕloear*) het gewone woord voor »uitgaan, uitkomen"; *koedörötön*, causat.: naar buiten brengen, enz. 53) *Sĕlōq* »aandoen" van alle kleedingstukken en lijfsieraden. 54) *Mbèh* komt in beteekenis met Mal. *abis* overeen, uit, klaar, geheel en al; *mbèhön* = afdoen, opmaken. 55) Hier is, gelijk dikwijls, het praefix *i-* weggelaten; het suffix *-i* duidt weer (zie noot 44) op veelheid der objecten. 56) De *sōnténgs* zijn voorwerpen van goudpapier of zilverblad, die bruid en bruigom in het haar gestoken worden. 57) *Ōpōh* is het algemeene aequivalent van Mal. kain, kleed, kleedingsstof. *Ōpōh kiō* is eene soort van zwart lendenkleed, door Gajōsche vrouwen van katoen geweven en door bruiden en jonge vrouwen gedragen. 58) Een in het Gajōland zelf geweven breede gordel voor vrouwen. 59) Armband voor den bovenarm; *gĕlangs* van den pols tot den elleboog; *tòpòngs* zijn slappe polsbanden, die juist passend om den pols vastgemaakt worden. 60) *Sĕnsém* of *tjĕntjém*, ring, waarvan verschillende soorten aan alle vingers gedragen worden. 61) *Bĕbalōn* of *bĕbaloen*, zak van matwerk, door vrouwen gebruikt om alle benoodigdheden voor het sirihkauwen erin te doen. 62) Het blad, waarop de sirihbladeren en de vaatjes met derzelver toebehooren geplaatst worden. 63) Doosje voor de pinang; de Gajō's vervangen de pinang, waar die niet groeien wil, veel door bast van den *kònjèl*-boom. 64) Sirihkalkdoosje. Omtrent al de hier genoemde zaken vindt men meer in den Inventaris eener verzameling, die door Majoor van Daalen uit het Gajōland werd medegebracht (*Notulen Batav. Gen.*, 1902). 65) *Kédéng*, voet, poot, *poemoe*, hand; de voet van eenen berg of heuvel heet *kaki*. 66) Binnen, of het binnenste is *was*; binnen in *i was*, naar binnen, into, *koe was*; om tot praepositie te worden krijgt het het genitiefpartikel *ni* of *n* (soms door assimilatie *ng* of *m*) achter zich: *i-was-ni* of *i-was-n*, welk laatste tot *i wan* samentrekt (evenzoo *i-atas-ni* = *i-atas-n* = *i atan*) en, wanneer een vokaal erop volgt, den vorm *i wadné* (»daarin") kan aannemen.

wöih[67]) sō[4]) miön[13]), ilaupné[68]) dirié miön[13]) saup[69]) koe laut sō[4]) miön görö tĕridah-tĕridah[70]) nè[29]). Söböp[71]) sana[72]) kati[73]) laupné dirié? Kĕmèl[74]) wé[5]) djĕma sarinö[33]) malé[26]) (i)kĕrdjön[17]) dĕngan[23]) rawadné[75]) ōrōm[18]) dĕngan banadné[75]) (bönödné). Òja-lö[76]) kati[73]) djadi ara Pĕtĕri Idjō i wadni[77]) Laut Tawar[78]), òja asalé, òja oesoelé, òja awalé[79]), òja akiré.

Bĕsilō[3]) djĕma bĕprau[80]) oedahdi[81]) isĕrgödné[82]) prau-n-djĕma koe kōdōké[83]) sĕrĕlah-sĕrĕlah[84]) lō[3]) siö[20]). Saroengé nipé[85]), mĕdjöndjön[81]) sĕnèn kamés[86]) tĕridah[70]) koedöröt[52]) pĕtĕri-a[4]); nggö[10]) tĕridah ièngòn[70]) djĕma, majò[87]) koe wan[66]) saroengé miön[13]), mĕsangka[88]) koe wan[66]) Laut sō[89]) miön. Tĕlas[90]) oedahdi[81]) tĕntang ni Boer[91]) Brah Panjang, i lah[92]),

---

67) *Wòih*, water, ook rivier of beek. 68) Intransitief wordt de stam *laup* niet anders dan met het praefix *mĕ-* gebruikt, hetgeen vaak voorkomt: *mĕlaup* duiken (intr.). De stam *laupön* beduidt »onderdompelen"; *laupön dirié* is dus iets sterker dan *mĕlaup; laupi* is duiken naar.... 69) *Saup* de klank van in 't water neerkomen van een lichaam, dat er reeds in staat; *broem* is 't geluid van wat in 't water valt; *sōōō* van den regen (*oerön*); *tjòp* is het reflexwoord voor beweging, komen of gaan, enz. 70) Van den stam *idah* wordt alleen deze afleiding gebruikt. »Zien" is *èngòn: koeèngòn, ièngònkō, ièngòdné* enz.; *èngòdni* en *èngódnön* geven weinig variatie aan de beteekenis. Het eerste wordt vooral voor »uitkijken naar, bekijken" gebezigd. De niet vervoegde transitieve vorm is *mĕnèngòn;* deze vestigt de aandacht meer op het subject: *akoe si mĕnèngòn* of *si mĕnèngòdné, ik* zie het, heb het gezien. *Bĕrèngòdnön*, gezamenlijk zien; *bĕrsièngòn-èngòdnön* elkander bezien; *pĕtèngòdnön* of *pĕtièngòdnön* (dit wordt vervoegd, de beide voorgaande vormen niet) iemand iets laten zien. 71) D. i. *sabab*, oorzaak. 72) *Sana* vraagt naar zaken; gelijk de meeste vraagwoorden, wordt het vaak uitgebreid met het suffix *-an* of *-ön: sanahan* of *sanahön = sana*. Zoo: *sa* of *sah*, wie? ook: *sahan? koenö*, hoe? ook: *koenöhön? si*, waar? ook *sihön? Sihön* of *si sihön* (jang mana) vraagt ook naar een of meer uit een beperkt aantal. 73) *Kati* = dat, opdat (zoowel Mal. *soepaja* als *maka*). *Òja katié* »zóó komt het", »juist dáárom". 74) *Kĕmèl*, synon. met Mal. *maloe*. De stam *kĕmèlön* (*ikĕmèlné*) beduidt »beschaamd maken"; *kĕmèli* »ontzien, zich schamen voor..." 75) *Rawan*, man, mannelijk, en *banan* (*bönön*), vrouw, vrouwelijk, kwamen reeds in den aanvang van het verhaal voor. Vergelijk over *dn* noot 39. 76) *Lö* heeft de waarde van Mal. *lah* als nadrukwijzer, gelijk *kö* (dat men in het Gajōsch veel gebruikt) van het vraagwoord *kah*. 77) D. i. *i-was-ni* (*ni* genitiefpartikel), cf. noot 66. 78) Gewoonlijk noemen de Gajōs het Meer, de »Zoetwaterzee", en ook het omliggende bewoonde gebied, eenvoudig *Laut*. De ver afgelegene Zee, die slechts reizigers te zien krijgen, heet *Laut Kòlaq*, de Wijde, Groote Zee. Het stroomgebied van de Djambō Ajé, dat aan het gebied van de Laut Tawar grenst, heet *Döröt;* zie noot 52. 79) De vier aan het Arab. (Mal.) ontleende woorden hebben geene verklaring noodig; in het Gajōsch beteekent *awal* overigens pisang. 80) Men vaart op het meer met vaartuigen (*prau;* de *au* steeds zeer kort uitgesproken), die uit éénen boomstam vervaardigd worden, zonder verhoogde wanden, de *djalō*'s der Atjèhers. 81) *Oedahdi* is geheel synoniem met *mĕdjön-djön* (Atj. *meudjan-djan*), nu en dan. 82) De stam *sĕrgön* alleen is ongebruikelijk als intrans., wel *mĕsĕrgön*, vastloopen, op grond of steen vastraken (van een vaartuig); *sĕrgön* of *sĕrgödnön* is de transit. stam: vastzetten, doen vastloopen. 83) *Kōdōq*, achterste, rug; *arap* voorste; *i kōdōq-n-òja*, daarna, vervolgens. 84) *Sĕrĕlah* is zachte regen bij zonneschijn, waarbij meestal de regenboog (*klambōn*) te zien komt. Men weet, hoe ook elders de regenboog met badende prinsessen in verband gebracht wordt. 85) Slang; *nipi* is droom. 86) De andere vijf dagen heeten: Alĕhat, Sĕlasa, Raboe, Djĕma•at of Djĕmat, Saptoe. 87) *Majò*, intransit., dus onvervoegbaar, »binnengaan", oppos. van *koedöröt*. De stam *ajò*, vermeerderd met *-ön: ajòn* of met dubbele vermeerdering, hetgeen vaak voorkomt: *ajòdnön*, doen ingaan, indoen, insteken. Het suffix *-i* treedt hier ook achter den reeds vermeerderden stam: *ajòdni*, indoen, insteken (met zekeren nadruk op de veelheid der objecten); *ajòi* is binnengaan (in vele dingen, bijv. *bédné biléq nggö koeajòi*, alle vertrekken ben ik reeds binnengegaan). *Bĕrajòn* of *bĕrajòdnön*, gezamenlijk naar binnen gaan; *pĕtajòn* of *pĕtajòdnön* (beide ook met *pĕti-* in pl. v. *pĕt-*) door een ander ergens iets in laten doen; *bĕrsiajòn-ajòdnön* is niet ongebruikelijk, maar zonder nauwkeurige casuspositie onvertaalbaar. *Mĕnajòn* is het onvervoegbaar transitief; *akoe mĕnajódné, ik* heb het erin gedaan. 88) *Mĕsangka*, hard loopen, wegloopen, vluchten; zoowel van den stam zonder, als van dien met *mĕ-* leidt men het causatief af: *sangkan* en *pĕsangkan*, wegvoeren in vlucht, schaken, ook wel: hard doen loopen; *bĕrsangkan* gezamenlijk wegloopen, *bĕrsisangkasangkan* of *bĕrsisĕsangkan*, om het hardst loopen; *pĕtisangkan*, een ander iemand of iets laten ontvoeren; *mĕnjangkan* onvervoegbaar transitief. 89) Men ziet hier en uit andere voorbeelden hierboven (*Rödjö Mĕrĕsa' ni, laut sō, lō siö*), hoe vaak demonstratieven den dienst van ons lidwoord doen. 90) *Tĕlas* is geheel synoniem met Mal. *nampaq*, Atj. *leumah*, zichtbaar, te zien. 91) *Boer*, berg, tegenover *palōh*, dal, laagte; beiden ook adjectief, bv. ter bepaling van de ligging van 2 wijken eener kampōng: Tampōr Boer en Tampōr Palōh bijv. Boven- en benedenstrooms is *oekön* en *tōa*. 92) Het gewone woord voor »midden" *tĕngah* is alleen adverbium voor het praesens, zooals *nggö* voor den verleden, en *malé* voor den toekomenden tijd.

isō [93]) pé [94]) tĕntang ni Klitoe, i lah, roepöé ièngòn djĕma sara [95]) inö n-majakan [96]).

93) Door de locale praepositie *i* wordt van *sō* een locaal bijwoord gemaakt, dat »ginds" beduidt. Overigens is de samenhang tusschen de demonstrativa en de bijww. van plaats in het Gajōsch in de war geraakt. Bij *ini* behoort *sinön* of *i-sinön*, hier. Bij *òja* behoort echter een adv., dat van *sō* is afgeleid, namelijk *isòné* (soms *isòdné* uitgesproken), bestaande uit de locale praepos. (*i*), den comparatief van *sō* (*sòn* = *sōön*) en het suffix van de 3e pers., dus als het ware: meer in het gindsche ervan. Men zegt voor »daar" ook eenvoudig *sòné*, *òné* (trouwens *sō* heeft eenen bijvorm *hō*), *iòné*. Dan heeft men nog *iséu*, dat comparatief van *i sé* schijnt te zijn en locaal ongeveer in gelijken zin als *isinön* dient (cf. noot 4 en 28). *Isédné* hoorde ik eene enkele maal. De herkomst wordt aangegeven met *ar'* (= *ari*) *ini*, *ari sòné* of *ariòné* of *aròné*, *ari sō*, de richting met *koe ini*, *koesòné* of *koe òné* of *kòné*, *koe sō*. Deze en gene zijde van een water heeten *sĕrap' ni* en *sĕrap sō*. 94) *Pé* (Atj. *pi*) geeft nadruk en kan vaak door »wat betreft" vertaald worden;... *pé*... *pé* is: zoowel... als... *Ini pé bĕta wö*, ook dit is evenzoo (*wö* = Mal. *djoega*). Verder dient *pé* als verzachtend adverbium bij verzoeken in imperatiefvorm: *blōh pé kĕdjöp koe òné*, och, ga eens even derwaarts. 95) *Sara*, één, dient ook om gelijkheid uit te drukken; zijne plaats hier kan ook door *lagoe* of *sĕpĕrti* of *ĕngkana* of *tjara* ingenomen worden; in Gajō Loeös zegt men ook *ĕntjana*. Het adjectief voor »gelijk, even groot, eender" is *dés*: *òja ōrōm ini dés wö*, »dat is juist hetzelfde als (met) dit". 96) Evenals de Javanen noemen de Gajō's den vader (*ama*) en de moeder (*inö*) naar hunne kinderen: Ama-n-X, Inö-n-X. Die namen heeten de *pĕraman* en *pĕrinön*, in tegenstelling met iemands naam als kind: *gĕralé koetjaq*. Soms verwisselt men, grootvader of grootmoeder geworden, de namen naar de kinderen voor die naar de kleinkinderen: *pĕrĕmpōn* dus Mpoe-n-X (zoowel mannel. als vrouwel.). Vaak dragen lieden pĕramans, zonder kinderen te hebben, of althans zonder dat die namen met die hunner kinderen in verband staan, bijv. Ama-n-Ratoes heet iemand, omdat hij voor zijne vrouw eenen bruidschat van 100 dollars heeft gegeven, enz. Nu worden de bruidegom (*bōi*) en de bruid (*bĕroe*) van hun huwelijk af, totdat zij kinderen hebben, respectievelijk *ama-n-majakan* en *inö-n-majakan* genoemd, waarin het overigens ongebruikelijke *majakan* het kind moet aanduiden, dat men hun toewenscht.

VERTALING.

VERHAAL VAN DE BLAUWE PRINSES.

Een verhaal van den ouden tijd: De [ons bekende] Radja Mĕrĕsa nu had twee kinderen, eenen jongen en een meisje. Die zoon van hem ging nu nog klein zijnde naar Atjèh om geld te verdienen. De duur van zijne handelsreis naar Atjèh had al twintig jaren bereikt; klein was hij gegaan, gesnord kwam hij terug. Toen zeide zijn vader [1]) Radja Mĕrĕsa [tot zijne dochter]: wel, vrijster, ik wil u uithuwelijken [2]) aan dien jonkman, die uit Atjèh [3]) gekomen is. — Vader late mij niet trouwen, zeide de dochter, met dien man; zijn uiterlijk is dat van mijnen broeder, zei ze. — Wel neen, vrijster, dat is een ander dan uw broer, zei Radja Mĕrĕsa. — Mijn broer is dat! — Zij praatte tegen, wilde niet. Toen sprak haar vader, de [ons bekende] Rödjö Mĕrĕsa weder: Praat toch niet tegen, dat is een ander dan uw broeder, een vreemdeling, iemand uit Atjèh is dat. — Nu, als vader dan zoo zegt, zal ik niet meer tegenpraten. Dus late vader mij dan maar met dien man trouwen, maar het is nog nooit gebeurd, dat menschen van dezelfde [patriarchale] afstamming in den echt verbonden worden. Nu in dit geval, daar vader zegt, dat het mag, verbinde vader mij dan in den echt met dien man. — Vervolgens werd zij onmiddellijk in den echt verbonden [4]), hare kleeding haar aangedaan, haar stel (bruids-)kleederen met alles

1) Stilzwijgend wordt als bekend ondersteld, dat de jonge man, in uiterlijk en manieren geheel Atjèher geworden, in het Gajōland aan niemand, ook aan zijn eigen vader niet, meer bekend was.

2) Het normale huwelijk in het Gajōland is het koophuwelijk, waardoor de vrouw voor haar eigen geslacht of stam verloren gaat. Uitzonderingen hierop vormen de *angkap*-huwelijken, waarbij de vader zijne dochter aan eenen vreemde (gewoonlijk niet-Gajō) zonder bruidschat tot vrouw geeft, maar tevens haren man plechtig als zoon adopteert, waardoor deze geheel als in het stamverband opgenomen geldt. Vele vaders geven de voorkeur aan zulke huwelijken voor hunne dochters, vooral wanneer zij, gelijk Radja Mĕrĕsa, slechts eene dochter en geene zoons hebben.

3) Onder Atjèh verstaat de Gajō geheel Atjèh en Onderhoorigheden.

4) De bedoeling is, dat men onverwijld begon, de voorbereidingen tot de huwelijksvoltrekking te treffen.

compleet. Vervolgens ontving zij [van de vrouw des imöms] het [aan elke bruid vóór den huwelijksdag gegeven] onderricht; toen dit onderricht om zoo te zeggen afgeloopen was, werd haar het geheele toilet weder van het lichaam genomen [5]). Daarna wreef men haar in met bĕdaq, reinigde hare haren met citroenwater en bracht haar naar de riviermonding om te baden. Toen baadde zij. Nadat zij klaar was met baden, steeg zij op het droge. Vervolgens werden haar de kleederen weder aangedaan. Zoo had zij dan haar geheele toilet weder aan, hoofdsieraden, het zwarte lendenkleed, de chignon, oorknoppen, den lijfgordel, het schouderkleed (slendang), de armbanden van de bovenarmen, de benedenarmen en de polsen, vingerringen, haar sirihzak met het blad en de doosjes voor pinang en kalk, alles was nu aan haar lichaam [6]).

Ten slotte wiesch zij hare voeten wederom in dat water, en dompelde zich weer onder, plons! weer in dat Meer, [en daarna] werd zij in het geheel niet meer zichtbaar.

Ter oorzake waarvan was het, dat zij zich onderdompelde? Zij schaamde zich, dat menschen van één geslacht in den echt verbonden zouden worden, de broeder met zijne zuster. Dat is het dan, waardoor het gekomen is, dat de Blauwe Prinses in de Laut Tawar is, dat is de oorsprong ervan, dat de reden, dat het begin en dat het einde.

Nu [overkomt het] af en toe aan menschen, die [op de Laut Tawar] varen, dat zij het vaartuig van de menschen van achteren vastzet, wanneer namelijk het weer [letterlijk: de dag] zachte regen met zonneschijn is. Haar omhulsel [7]) is eene slang; nu en dan, op Maan- en Donderdagen [8]) wordt de Prinses zichtbaar, buiten [haar omhulsel] gekomen. Zoodra zij, zichtbaar geworden, door de lui gezien is, gaat zij weer binnen haar omhulsel en snelt weder henen naar binnen het Meer [d. i. onder water]. Te zien is zij nu en dan ter hoogte van den berg Brah Pandjang, in het midden [van het Meer], naar de overzijde van het Meer ter hoogte van Klitoe [9]) [kijkende] in het midden; hare gedaante, die men ziet, is gelijk eene jong getrouwde vrouw.

Met het oog op de plaatsruimte werd de kortste redactie van het verhaal gekozen, die mij bekend is. In andere komen veel meer détails voor, en wordt tevens het ontstaan der *dĕpéq*-vischjes, die alleen bij Zuidwestenwind in massa's door het Meer zwermen, die elders, naar men zegt, niet gevonden worden, en welker vangst een middel van bestaan aan een deel der bevolking oplevert, met de Blauwe Prinses in verband gebracht. Zij zou namelijk, alvorens zelve te verdwijnen, de voor hare bruiloft gekookte rijst in het Meer geworpen hebben, en die rijstkorrels werden veranderd in die kleine visschen, welker zonderlinge manier van verschijnen en verdwijnen in de oogen der Gajö's eene bovennatuurlijke oorzaak moet hebben.

KOETA RADJA, 9 November 1902. C. SNOUCK HURGRONJE.

---

5) Dat onderricht heeft namelijk den vorm eener min of meer volledige repetitie van hetgeen een paar dagen later in ernst opgevoerd zal worden.

6) Deze uitdrukking is hier, ook voor Gajösche ooren, wat misplaatst, daar men alleen kleederen en lijfsieraden *i bödödné* kan hebben, maar de lengte der opsomming brengt den spreker met de syntaxis in de war.

7) Menschen, die volgens de verhalen tijdelijk of voor goed in de gedaante van een dier rondwaren, worden geacht in dat dier te wonen, welk laatste hun als eene saroeng is, die zij soms kunnen uittrekken.

8) De keuze dezer dagen is aan invloed van den Islam toe te schrijven, volgens welken zij voor sommige gewichtige handelingen bijzonder geschikt zijn.

9) De bedoeling is, dat, wanneer men ter hoogte van den Brah Panjang (Westelijk deel van den Zuidelijken Meeroever) in de richting van Klitoe (Oostelijk deel van den Noordelijken Meeroever) kijkt, de verschijningsplaats der Prinses juist in het midden van het Meer tusschen die beide punten ligt.

IRISH ETYMOLOGIES.

ál 'timid'.

ál cach angtha, LL. 344b 2. *al* [leg. *ál*] 1. eccail *nó* tlaith, O'Dav. 53. This comes regularly from **aglo-*, with compensatory lengthening, as in *ál* 'brood' (Cymr. *ael*) from **paglo* (cf. Lat. *propago*), and *mál* 'chief' (Cymr. *mael*) from **maglo* (Strachan, Bezz. Beitr. XX, 25). *Ál* 'timid' is cognate with Ir. *ágor* 'I fear', Goth. *agis*, Gr. *ἄχος*.

án 'splendid', *án* 'swift'.

These two homonyms are formed in the same way: *án* 'splendid' from **ag-no-*, cognate with Ir. *agen* 'frying-pan' (pl. dat. *aignib* gl. patellis Sg. 92b 3), Gr. *ἤγανον*, Lith. *ugnìs*, Lat. *ignis*, Skr. *agni* (Bezz. Beitr. XXVII, 161), and *án* 'swift', from **agno-*, cognate with Ir. *agim* 'I drive', Lat. *ago*, Gr. *ἄγω*, Skr. *ájati*.

apaig 'ripe'.

apaig, Trip. Life 28, comes regularly from **ad-bagi*, as *anapaig* 'immature' Wb. 11d 12, from **an-ad-bagi*. Here **bagi-* is cognate with Gr. *φώγω*, Eng. *bake*, Germ. *backen*. For the connexion of ideas cf. *πέπων*, *πέπειρος* cognate with Skr. *pakvá* and Lat. *coquo*.

bláithe 'blossoms', *druine* 'embroidery'.

The former word occurs in the gen. sg.; *barr blaithe* Laws II, 120; *etarscarath a bláthe*, Imr. Br. 2, and in the following quotation in O'Davoren's glossary p. 61, s.v. *blaith*; adciadis [leg. adcítis] a n-aenach Lipthe *broga for aghaib bleithi, eich fo berti blaithi* [leg. *bláithe*] 'there were seen at the Fair of Liffey shoes on cattle in pound, horses under housings of flowers', i. e. embroidered housings. *Bláithe* is a feminine collective in *-iâ*, like Ir. *aithre* 'father's tribe', *cáire* 'sheep' (oves), *croibe* 'claws', *lestrae* 'vessels', 'hives', *máithre* 'mother's tribe', and Gr. *πατρία* (Hdt. 1,200), *φρατρία* = O. Slav. *bratĭja*.

Ir. *druine* 'embroidery' seems another collective in *-iâ*, literally meaning 'flowers', and cognate with Gr. *θρόνα* in the well-known passage, Il. 22, 440:

ἀλλ' ἥ γ' ἱστὸν ὕφαινε μυχῷ δόμου ὑψηλοῖο
δίπλακα πορφυρέην, ἐν δὲ θρόνα ποικίλ' ἔπασσεν [2]).

---

1) Cf. *aprisc* 'fragile' from **ad-brisc*, *apaltu* 'death', Ml. 30d, 14 from **ad-baltu*, etc.

2) Cf. *Midsummer Night's Dream*:

We Hermia, like two artificial gods,
Have with our needles created both one flower,
Both on one sampler.

cennchossach 'heads and feet'.

Another kind of collective (also ignored by the Grammatica celtica) is in *-ach*, e. g. *odbach* 'lumps', Laws III. 6, 5 (a disease) from *odb*, and *cennchossach* (*cendchossach*, YBL. 105ᵃ 27), from *cenn-choss* 'head-and-foot', a *dvandva* compound, like Ir. *brat-gaisced*, *dam-scuithe*, Gr. νυχθήμερον etc., Brugmann Grundr. II, § 49.

labar 'arrogant', 'hasty in speech'.

labar 'superbus, arrogans' Wb. 5ᵇ 32, *elta druiti labor* LL. 265ᵃ 48, compd. *labar-chend*, LB. 143ᵇ 47; 187ᵇ 63, is = Gr. λάβρος, Il. 2, 148: Pind. O. 2. 156. It is, pace Ascoli (Gloss. pal. hib. p. cli) a different word from *labar* 'loquens', which Bezzenberger has compared with ndd. *flappen*.

lap 'mire'.

dat. sg. *as cenn i lap lathar n-aigniusa mainip fri hollamain* 'a head in mire' is the arrangement of a pleading unless it be under the direction of an *ollam*. This *lap* is glossed by loth no cechair, in O'Davoren's glossary 100, and comes from **lappo-*, **lapnó-*, cognate with Gr. λάπη 'scum, phlegm'. In modern Irish we have the derivative *lapach* 'marsh', 'swamp'. For other such instances of the assimilation of pretonic *n* (*capp*, *crip*, *gopp*, *topp*), see Idg. F. II 167, XII 193, and Zupitza in KZ. XXXVI. 202, 234.

mleith 'tending cattle'.

mbleith, *bleith* (O. Ir. **mleith*) occurs in the Laws I. 102, 3; 210, 26; 258, 16, and III. 324, 26. The gen. sg. *bleithi* (leg. *bleithe*, *mleithe*) has been quoted supra, s.v. *bláithe*. It seems to mean especially 'tending cattle in pound' (*i forus*), and to be cognate with Gr. μέλω, μελέτη.

oibne, *uibne* 'a small drinking-vessel'.

uibne .i. nomen do lestur bic a mbi deog, Corm. Tr. 167, boighi .i. *oibne*, O'Dav. 56. *uibne* .i. leastar beag no soidheach beag, O'Cl.

The *-ne* is a diminutive ending, as in *gasne*, *roiscne*, *suibne*. The rest of the word seems cognate with Lat. *obba* 'beaker', 'noggin'.

on 'blemish'.

on .i. ainimh, O'Dav. 109, O'Cl. cen *on* cen ainim, Tír. 11. *On* rhymes with *con*, Rev. celt. XIII, 460, and with *galor*, YBL. p. 315 b 24. It is cognate with Gr. ὄνομαι, ὀνοστός, and perhaps Lat. *nōta*, *nótare* (Prellwitz).

ór 'plea', 'prayer'.

ór firindi do cantain do cethri drudib fair 'a plea of truth to be chanted over him by four wizards', LU. 46ᵃ 21. Cognate with Lat. *ōrare* and *ad-ōrare*, the Irish reflex of which occurs (with an infixed pronoun) in *atnora* (= **ad-dn-ōra*), O'Dav. 46, corruptly *adnoire*, ibid. 124, s.v. udar. The enclitic form of this verb is *adraim*, lase nad-n-adraim-se (gl. non adorando), Ml. 132ᶜ 1.

CAMBERLEY, Surrey, 11 December 1902. WHITLEY STOKES.

UEBER EIN VERLORENES HELDENGEDICHT DER SINDHU-SAUVĪRA.

Im Udyogaparvan des Mahābhārata steht ein eigenartiges Stück, das Vidulāputrānuśāsana (adhy. 133—136), das jedem aufmerksamen Leser auffallen muss; denn durch seine kräftige Sprache, originelle Ausdrucksweise und leidenschaftliche Darstellung hebt es sich deutlich von seiner Umgebung ab. Der Zusammenhang der Erzählung, in den es eingefügt ist, ist folgender. Als Kṛṣṇa sich von Kuntī verabschiedet, bittet sie ihn, er möge Yudhiṣṭhira ermahnen so zu handeln, wie es Pflicht eines Königs sei, und um zu zeigen, wie ein Fürst im Unglück handeln müsse, erzählt sie einen *itihāsa purātana:* wie Vidulā [1]), die Königsmutter, ihren Sohn Sañjaya, als er vom Sindhukönige besiegt in stumpfer Verzweiflung auf seinem Bette lag, mit Vorwürfen überhäuft habe (*jagarhe putram aurasam | nirjitaṃ Sindhurājena śayānaṃ dīnacetasam*). Auf diese mangelhafte Exposition folgt dann die Rede der Vidulā, die nur an wenigen Stellen durch die Worte ihres Sohnes unterbrochen wird. Sie sucht ihn durch Ermahnungen, Vorwürfe, Ausmalung des ihr und ihm und den Seinigen drohenden Loses zu männlichem Entschluss anzuspornen. Er aber, in seiner Verzagtheit findet seine Mutter hart und lieblos; *kiṃ nu te mām apaśyantyāḥ pṛthivyā api sarvayā | kim ābharaṇakṛtyena kim bhogair jīvitena vā* hält er ihr zweimal (133, 39 und 135, 3*b*, 4*a*) entgegen. Doch die Mutter lässt nicht ab: jetzt sei der Augenblick zu handeln, durch Tatlosigkeit ginge Alles verloren. Als er nun einwendet, was er denn ohne Hülfe, ohne Mittel tun könne, zeigt sie ihm, wie Klugheit und Beharrlichkeit ihn zum Ziele führen müssten; und so gelingt es ihr, ihm seine Zustimmung zu entlocken. — Es wird uns nicht ausdrücklich gesagt, wes Landes König Sañjaya sei; aber aus einer gelegentlichen Bemerkung folgt, dass er König der Sauvīra's sein muss. Denn 134, 32 heisst es: „vergnüge dich mit Sauvīrafrauen und prunke mit eignen Schätzen wie ehedem, nicht aber gerate als Besiegter in Knechtschaft von Saindhavafrauen". Auch wird uns nicht, was am Schlusse hätte geschehen sollen, berichtet, ob Sañjaya zu seinem Ziele gelangt sei; doch dürfen wir es als sicher annehmen, weil Vidulā 134, 8 die Prophezeiung eines weisen Brahmanen erwähnt, derzufolge Sañjaya, nachdem er einmal in grosse Gefahr geraten sei, wieder zu Glück gelangen würde.

Wir erfahren also aus dem Vidulāputrānuśāsana, dass Sañjaya, König der Sauvīra, von dem Sindhukönige geschlagen, später seine Feinde besiegt habe. Diese wenigen Daten genügen, uns zu zeigen, dass wir es mit einer Episode aus der Sage der Sindhu-Sauvīra zu thun haben, und zwar, wie wir gleich sehen werden, einer Episode, welche einen entscheidenden Wendepunkt in deren Geschichte betrifft.

1) Kṣemendra nennt sie *Vidurā*, Bhāratamañjarī V 473 ff.

Die beiden Stämme der Sindhu's und Sauvīra's sind in der epischen Zeit, deren Verhältnisse das Mahābhārata wiederspiegelt, und auch wohl noch später, zu einem Reiche vereinigt und scheinen unter den Völkern des Fünfstromlandes eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Duryodhana's Schwiegersohn ist der König der Sindhu-Sauvīra [1]) Jayadratha Vārdhakṣattri, dem auch die Śibi's gehorchten. Obschon er bald als Sindhukönig [2]), bald als Sauvīrakönig [3]) bezeichnet wird, so galt er doch als ein Sauvīra der Abstammung nach; denn er wird nicht nur im Verlaufe der Erzählung öfters einfach als Sauvīra angeredet, sondern sein Gefolge bilden zwölf Sauvīrakaprinzen [4]). — Verbinden wir nun diese Angaben mit den im Vidulāputrānuśāsana enthaltenen, so ergiebt sich Folgendes. Ursprünglich hatten sowohl die Sindhu's als auch die Sauvīra's eigene Fürsten. Zwischen diesen Nachbarstämmen entstand dann in unbestimmter Vorzeit ein Kampf um die Vorherrschaft, in dem zuerst der Sindhukönig siegreich war. Aber dem geschlagenen Sauvīrafürsten Sañjaya gelang es, seine Kräfte wieder zu sammeln, den Gegner zu besiegen und seiner Herrschaft die über die Sindhu's hinzuzufügen. Wahrscheinlich halfen ihm dabei die Śibi's; denn im Mahābhārata unterstehen sie der Oberherrschaft Jayadratha's (III 267, 11) und ihr König Koṭikāsya ist dessen Vertrauter und Helfershelfer. Die Vereinigung der Sindhu's und Sauvīra's scheint zunächst nicht zu einer völligen Verschmelzung geführt zu haben, da ja, wie wir sahen, der Herrscher sowohl den Titel eines Königs der Sindhu's als auch den eines Königs der Sauvīra's führte. Da der Herrscher aber vom Stamme der Sauvīra's war, so mussten letztere das Brudervolk allmählich in Schatten stellen. Das scheint der Grund zu sein, weshalb Pāṇini, der IV 1, 148—150 Regeln über die Bildung der Patronymica der Sauvīra's giebt, dabei der Sindhu's nicht gedenkt, ebenso IV 2, 76. Dass durch die Vereinigung der beiden Stämme die Könige der Sindhu-Sauvīra einen vermehrten politischen Einfluss erhielten, ist selbstverständlich; vielleicht dürfen wir als Zeugnis dafür die Schilderung des Mahābhārata III 265 anrufen, nach welcher das Geleite Jayadratha's ausser dem Śibikönige der König der Trigartta's, ein Kulindaprinz und einer aus Ikṣvākuidenstamme bildeten. Das Reich der Sindhu-Sauvīra mag bis gegen das erste Jahrhundert v. Chr. bestanden haben, um welche Zeit die Herrschaft der Indoskythen seiner Selbständigkeit auf Jahrhunderte ein Ende bereitet haben wird.

Die Stammessage der Sindhu-Sauvīra hatte also von bedeutenden Ereignissen zu berichten und bot dem Heldengesang einen würdigen Stoff für ein nationales Epos. Dass ein solches zu jener Zeit, als die epische Poesie blühte, von der wir einen Niederschlag im Mahābhārata haben, bestanden habe, ist äusserst wahrscheinlich. Meine Vermutung geht nun dahin, dass das Vidulāputrānuśāsana aus dem angenommenen Epos der Sindhu-Sauvīra stamme. Zunächst ist nämlich nicht zu bezweifeln, dass dieses Stück *nicht* zu dem Zwecke gedichtet ist, dem es angeblich dienen soll: Belehrung über den *rājadharma* zu geben. Zwar wird es wie so viele *saṁvāda's* oder didaktische Dialoge, an denen die späteren Bücher des Mahābhārata besonders reich sind, mit derselben typischen Formel: *atrā'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam* eingeleitet, aber es unterscheidet sich von ihnen in bedeutsamer Weise nach Inhalt und Form. Jene *saṁvāda's* sind in sich abge-

1) III 267, 8, *patiḥ Sauvīra-Sindhūnām.*

2) III 264, 6, *rājā Sindhūnām.*

3) III 265, 12, *Sauvīrarāja.*

4) III 265, 10*b*, 11*a*: *Angārakaḥ Kuñjaro Guptakaś ca Śatruñjayah Sañjaya-Suprasiddha // Bhayaṃkaro, tha Bhramaro Raviś ca Śūraḥ Pratāpaḥ Kuhanaś ca nāma //* Hier begegnet uns beachtenswerter Weise ein Sañjaya; vermutlich sind unter diesen Namen auch noch andere, die in der Stammessage der Sauvīra einen guten Klang hatten.

schlossene Stücke mit ausgesprochen didaktischer Tendenz, teils Legenden mit mehr oder weniger entwickeltem Dialog, teils belehrende Vorträge über irgendwelchen Gegenstand, die berühmten, aus der Sage oder Mythe bekannten Personen in bestimmt angegebener, als Rahmen dienender Situation in den Mund gelegt werden. In Ton und Sprache unterscheiden sie sich nicht von den meisten übrigen lehrhaften Partien des Mahābhārata. Dagegen ist das Vidulāputrānuśāsana nicht in sich abgeschlossen, sondern es ist nur zu begreifen, wenn man es als aus einem grösseren Zusammenhang herausgerissen auffasst; die nur mangelhaft angedeutete Situation dient nicht als Rahmen einem belehrenden Inhalt, sondern der Inhalt, der nicht allgemein belehrende Tendenz hat, obschon manche Lehren des Nītiśāstra darin vorkommen, dient umgekehrt der Situation, zur Charakteristik der auftretenden Personen und zur Entwicklung der Handlung, die jenseits der Grenzen der mitgeteilten Episode sich abspielend gedacht werden muss. Die Kraft und Originalität der Diktion stellt dieses Stück den besten epischen Partien, deren das Mahābhārata im Verhältnis zu seinem Umfang leider nur zu wenige enthält, würdig an die Seite. Und so gewinnt man beim Lesen desselben die Überzeugung, es sei ein, wenn auch wahrscheinlich nicht völlig intaktes Bruchstück aus einem echten Epos, das weil es die Stammsage der Sindhu-Sauvīra behandelte, das nationale Heldengedicht dieses Volkes gewesen sein dürfte. Das beschränkt nationale Interesse dieses Epos hat auch wohl den Verlust des ganzen Gedichtes bewirkt; denn in die allgemein-indische Litteratur fanden nur solche epische Stoffe Aufnahme, denen religiöse Sanktion die allgemeine Teilnahme sicherte: so die Geschichte Rāma's, weil er zu einem Avatāra Viṣṇu's erhoben wurde, und die Geschichte der Kuruinge und Panduinge, weil Kṛṣṇa als Freund und Beschützer der letzteren darin auftritt.

Treffen meine Combinationen das Richtige, so ist unser Ergebnis nicht nur deshalb von Interesse, weil es uns einen Schluss auf die dem Mahābhārata vorausgehende und ihm als Basis dienende Litteratur gestattet, sondern auch weil es die Anteilnahme jenes westlichen Grenzvolkes an der Sanskrit-Litteratur verbürgt. Dass in jenen Gegenden einst das Sanskrit in ausgebreitetem Gebrauche war, wissen wir aus Pāṇini; wenn derselbe bemerkt [1]), dass nördlich von der Vipāś gewisse abgeleitete *Brunnen*-namen anders betont wurden als im übrigen Indien, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass das Sanskrit nicht blos das Idiom gelehrter Brahmanenschulen war. Sprachliche Eigentümlichkeiten der Sauvīra's behandelt Pāṇini an den oben angeführten Stellen. Ein Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra in Sanskrit erscheint daher unbedenklich, namentlich wenn man folgende Überlegung anstellt. Es ist natürlich, dass ein nationales Epos nur entstehen kann, so lange sich das betreffende Volk seiner Macht und Selbständigkeit erfreut, nicht in Zeitläuften politischer Not und Bedrängnis. Solche mussten aber über die Sauvīra's hineinbrechen, nachdem mit Alexanders Zug der Anfang immer wiederkehrender Einfälle fremder Völker in Indien gemacht war. Dadurch wurden in erster Linie die Sindhu-Sauvīra mit betroffen, weil sie gewissermassen den Wachtposten an der Einfallspforte Indiens inne hatten. Darum dürfte für die Entstehung eines nationalen Epos der Sindhu-Sauvīra das vierte vorchristliche Jahrhundert die unterste Grenze sein; man wird wohl nicht bezweifeln können, dass in so früher Periode die gegebene Sprache für ein solches Epos nur das Sanskrit sein konnte.

Bonn. HERMANN JACOBI.

1) IV, 2, 74.

EENE NIEUWE VERSIE VAN DE URVAŚĪ-MYTHE.

Eene der uitvoerigste handleidingen voor den Adhvaryu ten gebruike bij het śrauta-offer is het aan Baudhāyana toegeschreven sūtra. De tot dusverre heerschende meening, dat dit werk als geheel wel zou verloren zijn, kan thans gelukkig worden tegengesproken, daar nadere onderzoekingen, gesteund door de Engelsche regeering, geleerd hebben, dat nagenoeg het geheele sūtra nog bestaat. Slechts enkele stukken van betrekkelijk geringe waarde ontbreken nog. Bovenal de latere hoofdstukken (praśna's) zijn van het grootste gewicht èn voor onze kennis van den ritus èn uit litterair-historisch oogpunt beschouwd. Gelijk door het aanbrengen van bepaalde wijzigingen in het regelmatig paradigma van het nieuwe- en vollemaansoffer tal van variaties ontstaan, die den verrichter de vervulling van eenige bepaaldelijk omschreven wenschen verzekeren (de kāmyeṣṭi's), zoo kunnen ook de éénen dag beslaande Soma-offers door afwijkingen van en toevoegselen in het gewone paradigma een bepaalden wensch voor den offeraar doen vervullen. Deze zoogenaamde ekāha's worden in het laatste deel, de uttarā tatiḥ, van het eigenlijke śrauta-sūtra van Baudhāyana uitvoeriger dan elders behandeld. Tot dusverre kende men de ekāha's slechts uit de overlevering der Sāmaveda-scholen; de boeken der Ṛgvedins en Yajurvedins, voor zoover ze er melding van maken, sluiten zich met zeer korte opgaven ten nauwste bij de teksten der Chandoga's aan, uitgezonderd slechts Sāṅkhāyana. Baudhāyana nu geeft eene geheel zelfstandige uitvoerige beschrijving der ekāha's en deelt, eenigszins in den trant der Brāhmaṇa's, bij iederen ekāha eene mythe of legende mede, die, volgens hem, tot het ontstaan van den ekāha in kwestie aanleiding gegeven heeft. Deze mythen en legenden zijn deels onbekend, zooals bijv. de mythe ter verklaring der twee Punastoma's, die ons verhaalt hoe de groote kamp tusschen Goden en Asura's niet tot eene beslissing kon komen, totdat Indra door eene list ontdekte hoe de Goden de Asura's konden overwinnen; deels worden ons de mythen in eene meer of minder van de bekende afwijkende versie medegedeeld. Zoo wordt ook de beroemde mythe van Koning Purūravas en de Nymph Urvaśī verhaald en dat wel op vele punten afwijkend van de verschillende tradities volgens welke ze ons tot nog toe bekend is en die door Geldner in zijne Vedische Studien, dl. I, p. 243 vlgg. besproken zijn. Het is mij een feest hier de mededeeling dezer mythe te mogen doen en de primitiae van mijn arbeid U, mijn leermeester, te mogen aanbieden. Onwillekeurig gaan mijne gedachten daarbij twintig jaar terug, toen ik onder uwe leiding

de beroemde passage uit het Śat. Br. las, waar onze mythe eveneens behandeld wordt. Ongelukkig echter is het latere gedeelte van het Baudhāyanasūtra in slechte overlevering tot ons gekomen. De tekst is zóó verknoeid, dat de vergelijking zelfs van drie hss. geen volkomen leesbaar geheel oplevert. Eén hs. bevat talrijke marginale verbeteringen, doch niet alle plaatsen die verbetering behoefden, zijn hier hersteld. Daar commentaren geheel ontbreken, zijn wij genoodzaakt onze toevlucht tot conjecturen te nemen, doch soms is de overlevering zóó bedorven, dat ook dit middel te kort schiet. Eene mededeeling der Urvaśī-mythe volgens het Baudhāyanasūtra kan dus voorloopig slechts ten deele eene getrouwe vertaling zijn, ten deele moet zij paraphrase zijn. De bedoelde mythe wordt in Baudh. (XXI. 13, 14) medegedeeld ter inleiding van twee ekāha's: śada en aupaśada, waarvan de vermelding of korte behandeling gevonden wordt: Pañc. br. XIX. 3, Lāṭy. IX. 4. 3; Āp. XXII. 11. 4—12, Hir. XVII. 10, Kāty. XXII. 10, 13; Āśv. IX. 8. 21, 22, Śāṅkh. XIV. 22. 23—26 [1]. Zij luidt dan:

Er was eens een zeker Koning Purūravas, een voortreffelijk man. Op hem had de nymph Urvaśī hare zinnen gezet. Een jaar lang ging zij in verliefdheid achter hem aan. Zulk eene volharding toch had men oudtijds. Maar het dacht haar (toch) te lang en toen hij nu eens uitreed, vertoonde zij hem vóór zijn wagen een gat in den grond. Toen de Koning dit gezien had, steeg hij af, maar zag, na afgestegen te zijn, het gat niet. Toen steeg hij wederom op en opgestegen zijnde zag hij (het weer). Hij vroeg nu zijn wagenmenner: „Wagenmenner, wat ziet gij?" „U, Sire", antwoordde hij, „en den wagen, de paarden, den weg". Nu dacht Purūravas: „Ik heb zeker hallucinaties". Doch eene stem sprak hem toe: „Gij hebt géén hallucinaties, ik heb U dit gat in den grond laten zien". „En wie zijt gij?" (vroeg de Koning). „Ik ben de nymph Urvaśī", sprak zij, „een jaar lang heb ik in verliefdheid u gevolgd, maak mij tot uwe echtgenoote". „Moeilijk te bereiken voorwaar zijt gij, Vrouwe, die eene godin zijt", sprak Purūravas, „hoe moet gij gediend (behandeld) worden?" „Ik moet honderd dienaressen hebben en die moeten dagelijks ieder met honderd schotels gesmolten boter tot mij komen; dat is mijn voedsel; en ook moet ik u niet naakt zien". „Dat alles is licht te verrichten, Vrouwe", zoo sprak hij, „maar hoe is het mogelijk dat eene echtgenoote haren man niet naakt ziet?" „Gij moet uw onderkleed aanhouden", sprak zij, „en zoo moet gij het tegendeel van naakt wezen". Hij leefde nu met haar, (steeds) zijn onderkleed dragend. Zij doodde nu telkens de zonen die haar geboren werden. Tot haar sprak de koning: „Wij menschen, Vrouwe, verlangen zonen te bezitten, doch gij doodt telkens de zonen die geboren worden". Daarop sprak zij: „Verstreken zijn de dagen en verdwenen de levens dier anderen; laten wij beiden wederom ons aan de liefde wijden". Zij schonk nu het leven aan Āyuṣ en Amāvasu [2]. Zij sprak: „Deze twee zullen hun gansche leven genieten". Naar het Oosten ging Āyuṣ; van hem komen de Kuru's, Pañcāla's, Kāśi's en Videha's. Dit zijn de volken, die ten gevolge van het voortgaan van Āyuṣ ontstonden. Naar het Westen ging Amāvasu; van hem komen de Gāndhāri's, de Sparśu's en de Araṭṭa's. Dit zijn de volken, die ten gevolge van Amāvasu's voortgaan ontstonden.

Nu had zij (Urvaśī) eene zuster, de nymph Pūrvacitti. Deze dacht: „Langen tijd waarlijk heeft mijne zuster onder de menschen gewoond, komaan, laat ik tot haar gaan."

---

1) Hier *sada-* en *upasada-* geheeten, hetwelk door Hillebrandt niet gezien is, die in den index de woorden onder *sadas* en *upasad* opneemt.

2) De hss. overal *māvasu*, hetgeen ik op grond van Harivaṃśa (vgl. Ved. Stud. I, p. 250) veranderde.

Na tot haar te zijn gegaan, kan zij haar niet medekrijgen (?). Nu had zij (Urv.) eene kudde schapen in hare nabijheid laten brengen (?); zoo was namelijk de gewoonte dier vorstinnen in den ouden tijd. Deze maakte zij (Pūrvacitti) het plan, na wolvengedaante te hebben aangenomen, te rooven. Eén zoogend lam nu was vastgebonden aan den voet van hare (Urvaśī's) legerstede. Dit roofde zij. Toen het weggeroofd werd, riep zij: „Gij daar, voer mijne schapen niet weg." Op 't hooren van die woorden vloog de koning op, bereikte haar en kwam op haar toe. Doch zij nam de gestalte van een icheumon (?) aan, kwam harerzijds op hem af en rukte zijn ondergewaad weg. Daarop deed zij een bliksemstraal ontstaan en in het schijnsel van die straal zag zij (Urv.) hem naakt. De koning komt terug en spreekt eenige woorden, mij onverstaanbaar, eindigend met: „wat nu dus?" „Vandaag zal ik U verlaten" (antwoordde Urvaśī). „Wat is er (dan) gebeurd?" „Ik heb U naakt gezien", zoo sprak zij. Toen zij nu heengegaan was, verkeerde hij in droefheid. Tot hem sprak de Angirase Bṛhaspati: „Kom, ik zal het śada-offer voor U houden, daardoor zal ik U weer moed doen vatten". Bṛhaspati verrichtte nu het śada. Toen hij (Pur.) nu van het avabhṛtha (de slot-ceremonie van het Soma-offer) terugkwam, zag hij haar. Hare beide zonen, tot Urvaśī gekomen, weten haar tot medelijden te bewegen, zoodat zij zegt: „Ik zal hier drie nachten verblijven, opdat niet het gezegde van den Brāhmaṇa [1]) onwaar worde". Hij woonde drie nachten met haar, het ondergewaad aanhoudend; et in illam semen intromisit. Toen sprak zij: „Hoe moet dit gaan?" „Hoe dan?" antwoordde de koning. Urvaśī sprak: „Haal een ongebruikte schaal". Daarin goot zij het semen uit. Nu zijn er in Kurukṣetra lotusvijvers Vivasvatyaḥ (of Visavatyaḥ) geheeten; de noordelijkste daarvan is Suvarṇasavanī geheeten. Daar begroef hij het, op deze plaats ontsproot een Aśvattha door eene Śamī omgeven: uit het semen de Aśvattha, uit de schaal de Śamī: d i t is het ontstaan van den Śamīgarbha aśvattha (de ficus religiosa, die de Śamī tot foetus heeft), d a t het wezen er van. — Toen zij vertrokken was, verkeerde hij weder, door zijn ramp terneergeslagen, in droefheid. Tot hem sprak de Angirase Bṛhaspati: „Kom, ik zal het aupaśada-offer voor U houden, dan zal de tegenspoed van U weggaan". Bṛhaspati verrichtte nu het aupaśada en deed den tegenspoed van hem wijken. Dit zijn de beide naar Purūravas geheeten (ekāha's): śada en aupaśada. Als men iemand vermogen wil doen verwerven, moet men hem het śada, en als men van iemand tegenspoed wil doen wijken, het aupaśada doen verrichten.

Ten slotte worden de wijzigingen medegedeeld, door 't aanbrengen waarvan een normale agniṣṭoma tot śada of aupaśada gemaakt wordt. De quintessence er van is, dat het wezen van den śada bestaat in het af-, van den aupaśada in het toenemen. In den eersten moet namelijk bij ieder stotra een stotrīyā-vers w e g g e l a t e n, in den laatsten telkens een b ij g e v o e g d worden.

De vraag, wat voor Baudhāyana de aanleiding was deze twee ekāha's met de mythe van Urvaśī in verband te brengen, vindt hare beantwoording in den tekst van het Pañc. brāhm., waar het heet (XIX, 3, 1—2): „De aupaśada is het „lof" van Gandharven en Apsarasen. Wie kinderen wenscht, wende het aan. De Gandharven en Apsarasen immers beschikken over het kroost of het bezit van kroost des menschen. Hun komt (bij deze gelegenheid) de Somadronk toe; daardoor stelt men hen tevreden met het hun toekomende en schenken zij, tevredengesteld, nakomelingschap". In overeenstemming hiermede wordt

1) Vermoedelijk is hier *brāhmaṇa* als synonymon van *brahman* te nemen; dan is bedoeld de brahmanpurohita: Bṛhaspati.

door Āpastamba en Hiraṇyakeśin geleerd, dat bij het morgen-savana één Somastengel extra moet gegeven worden met de woorden: „Mogen de Gandharven en Apsarasen tevreden zijn", bij het middag savana met de woorden: „Mogen de Gandharven (en) Goden tevreden zijn" en bij het avond-savana met de woorden: „Mogen de Gandharven (en) Vaderen tevreden zijn" [1]).

BREDA, December 1902. W. CALAND.

---

1) In den tekst uitgegeven door Garbe zijn twee verbeteringen aan te brengen: 1. *ekaviṃśena* behoort nog in Sūtra 3; 2. Sūtras 6 en 7 maken één zin uit.

UEBER DEN URSPRUNG DES SAMAJJA.

Skr. samāja, P. samajja ist als terminus technicus inschriftlich bezeugt durch das erste Felsenedikt Piyadasi-Aśoka's. Der König untersagt die Abhaltung des samāja, d. h. eine bestimmte Veranstaltung, die unter diesem Namen damals bekannt war. Das nämliche Edikt bestätigt den freien Gebrauch des Wortes in der unbestimmten Bedeutung von συναγωγή, Konvent oder Versammlung. In literarischen Dokumenten begegnet uns samāja als Kunstausdruck zuerst in Āpastamba's Dharmasūtra an zwei Stellen (I, 3, 12; 32, 19 f.), ebenso samajja im Vinayapiṭaka an zwei Stellen (Cullav. V, 2, 6; VI, 2, 7). Bei Āpastamba wird dem brahmacārin, beziehungsweise dem snātaka verboten an samājas teilzunehmen, und die erste der beiden Pāli-Stellen enthält ein fast gleichlautendes Verbot für Buddha's Mönche. Den Prioritätsstreit, sowohl den der Pāli-Quelle mit ihrer Sanskrit-Verwandten, als auch den andern zwischen der literarischen und der epigraphischen Notiz, können wir auf sich beruhen lassen, um so mehr da die betreffenden Verfasser in der ablehnenden Haltung gegenüber der mit dem Namen bezeichneten Sache übereinstimmen. Denn nur insofern besteht ein Unterschied, als Piyadasi-Aśoka und Āpastamba keine Andeutung über den Charakter des samāja machen, während dagegen die beiden Vinaya-Stellen uns einen wertvollen Fingerzeig geben. Erstens in örtlicher Hinsicht durch die Angabe, dass der samajja auf Bergeshöhen abgehalten wurde (giragga-samajja). Hierher ist auch die Angabe zu rechnen, dass die Veranstaltung zu Rājagaha stattfand, in einer Stadt, die an Bergen in nächster Umgebung keinen Mangel hatte [1]). Wir dürfen hinzufügen, dass Rājagaha eine Perspektive öffnet, in deren Verfolgung wir wagen die Frage nach dem Wesen und Ursprung des samajja zu lösen. Zweitens wird als charakteristisch für diesen samajja Tanz (naccaṃ), Gesang (gītaṃ), Musik (vāditaṃ) angegeben. Es greifen jedoch die Teilnehmer nicht (oder: nicht mehr) aktiv ein, sondern sind Zuschauer (oder: Zuschauer geworden). Zu diesen aber stellten alle Volksklassen, auch die Magistratspersonen (mahāmattā) ihr Kontingent; der beste Beweis für die grosse Popularität des samajja.

Schon die beiden Uebersetzer des Cullavagga, T. W. Rhys Davids und Hermann Oldenberg sprachen sich im Anschluss an die Stelle V, 2, 6 dahin aus, dass der giragga-

1) Man vgl. die Lokalbeschreibung im Cuḷlav. IV, 4, 4. In dieser Aufzählung von Höhen, Grotten u. s. w. fehlt der Berg Paṇḍava, berühmt durch das Pabbajjāsutta (SN. v. 414 ff.); s. auch Therag. v. 41. Dem Kommentar zu Vimānavatthu I, 16, 6 zufolge lag Rājagaha zwischen fünf Bergen (Isigili, Vepulla, Vebhāra, Paṇḍava und Gijjhakūṭa) und hiess darum Giribbaja (VVA. 82).

samajja wahrscheinlich im Zusammenhang stand mit einem alten, dem „vedischen Brahmanismus" fremden Höhenkult [1]. Einen Schritt weiter that Rhys Davids, indem er den samajja auf orgiastische Feiern beziehen zu dürfen glaubte, die auch in Indien nicht unbekannt waren [2]. Eine der Gegenwart näher liegende Aeusserung des nämlichen Forschers hält, wie es scheint, nur den religiösen Charakter des samajja für erweisbar in Anbetracht dass derselbe sich auf Höhen abspielte [3]. Von den Fragen aber, die Rhys Davids nebenbei aufwirft: What was the meaning of this 'carrying on together'? [4] Who were the people who took part? Were they confined to one village? or have we here a survival from old exogamic communistic dancings together? überfliegen die beiden letzten das Ziel. Es thut daher not, die Beweismaterialien nochmals zu prüfen und möglichenfalls um einige Daten zu ergänzen. Sie liegen in der Pāli-Literatur bereit, wesshalb wir uns auf diese beschränken können. Für samāja in der Sanskrit-Literatur gibt das Petersb. Wörterb. eine gute Uebersicht, aber Aufschlüsse über den Ursprung und die Feier selbst sind aus diesen Quellen nicht zu gewinnen. Da das Pāli Dictionary von Childers die einzigen schon damals vorliegenden Belegstellen für samajja fälschlicherweise zu samajjā [5] gestellt hat, so nehmen wir unter die Beweismaterialien auch diejenigen Stellen auf, die nicht viel mehr als das Wort bieten, jene mit * bezeichnend, welche Rhys Davids unerwähnt gelassen hat. Es empfiehlt sich die Scheidung in kanonische und nicht-kanonische Schriften hier beizubehalten. Also

I. Pāli-Kanon. Ausser den oben angeführten Stellen (Vin. II, 107; 150) [6] noch Vin. IV, 85; 267, wo aber die Situation genau die gleiche ist [7], ferner das Sīgālôvādasutta [8] (Grimblot 300 f.) und vier Gāthās in den Jātakas. In der Stelle des Sīgāl. (DN. Nr. 31) bilden, wie in Vin. II, 107; IV, 267 Tanz, Gesang, Musik den Grundstock des beim samajja Dargebotenen, nur treten noch hinzu Rhapsodien (akkhānaṃ) und zwei Lärmvorrichtungen (pāṇissaraṃ, kumbhathūnaṃ), nicht jedoch um damit den Kreis zu schliessen, sondern blos um eine Sechsheit von Plagen zu erhalten, die vom Besuche des samajja abschrecken sollen. Da hier nicht ausdrücklich vom giragga-samajja die Rede ist wie in sämtlichen Vinaya-Stellen, so weiss man nicht sicher, ob unter samajja allein oder vorzugsweise Höhenfeiern zu verstehen sind. In ausserkanonischen Schriften wird der samajja nicht mehr durchweg zu Höhen in Beziehung gesetzt. Wir folgern dies aber natürlich nicht aus dem Gebrauch von samajja (mahāsamajja, naṭasamajja) neben giraggasamajja, woran auch der blosse Zufall schuld sein kann. Vielmehr stehen uns zum Beweise dafür unzweideutige Zeugnisse zur Verfügung. Es sind jedoch vorerst noch die Jātaka-Gāthās zu nennen, nämlich: Jāt. III, 541, 21 (Tittiraj. Nr. 438, Str. 7d)

---

1) SBE. XX, 71, n. 3.
2) SBE. XXXVI, 121, n. 1.

3) Dialogues of the Buddha, 7, n. 4.

4) Rhys Davids legt der Wurzel aj die Bedeutung carrying on bei.

5) Childers hat samājo mit Berufung auf Alwis, obschon Pāli nur samajjo kennt, und ausserdem samajjā (skr. samajyā). Allein die Citate zu letzterem Wort gehören vielmehr zu ersterem, das auch neutrum sein kann und thatsächlich an zwei von Childers angezogenen Stellen (Ten J. 17 <= Jāt. II, 13, 10>; Dh. 120), wo der Nom. sg. steht, neutrum ist, während Mah. 213 < = Mahv. XXXIV, v. 79 b > zwar den Acc., aber nach dem Zusammenhang nur den von samajjo bietet. Samajjā ist bis jetzt nur aus der Abhidhānapp. 414 zu belegen, wozu die Sūci bemerkt: samajjanti [falsch für samajanti] saṃgacchanti mīlantyassan [falsch für mil°] ti samajjā, saṃ pubbo aja gamane, a [also doch auch masc.], itthiyaṃ ā.

6) Aus Vin. II, 150 ergibt sich, dass die Zuschauersitze teilweise gepolstert waren.

7) Vin. IV, 267 = II, 107, nur dass hier Mönche, dort aber Nonnen sich unter die Neugierigen bei einem samajja mischen; IV, 85 ist belanglos.

8) Sīgāl° = Siṅgāl° (cfr. Jāt. VI, 135, 5), nicht Sigāl°.

daṇḍehi yuddham pi samajjamajjhe;

ferner *Jāt. VI, 277, 13 f. (Vidhurapaṇḍitaj., Maṇikhaṇḍa, Nr. 545, Str. 64)

Samajjā cêttha vattanti ākiṇṇā naranāribhi
mañcâtimañce bhūmiyo maṇimhi passa nimmitaṃ;

auch die folgende Strophe

Passa malle samajjasmiṃ poṭhente diguṇaṃ bhujaṃ
nihate nihatamāne ca maṇimhi passa nimmitaṃ;

weiter *Jāt. VI, 559, 30 (Vessantaraj., Maddipabbaṃ, Nr. 547, Str. 559 ab)

Ayaṃ so assamo pubbe samajjo paṭibhāti maṃ.

Stockfechten und Ringkampf erweitern den Kreis der Schaustellungen, die den samajja einem Jahrmarkte schon sehr annähern, und dieser Eindruck wird durch die über einander sich erhebenden, amphitheatralisch angelegten [1]) Zuschauersitze nicht gerade abgeschwächt, von denen die Vinaya-Stellen noch nichts zu wissen scheinen. In den angeführten Gāthās wird demnach der samajja kaum noch in der Bedeutung einer auf Bergeshöhen lokalisierten Veranstaltung festzuhalten sein. Für die Wertschätzung des samajja besitzen wir in dem Geständniss der Maddī ein unverdächtiges Zeugniss. Wir wenden uns zur

II. jüngeren (nicht-kanonischen) Literatur, gestatten aber dem Stigma „jünger" nicht uns die Thatsache zu verschleiern, dass auch Altes und Ursprüngliches in diese Literaturschicht eingedrungen ist. Es kommen hier an erster Stelle die Pāli-Kommentare in Betracht, von welchen indess nur zwei, die Jātakaṭṭhakathā (in den Atītavatthu-Teilen) und die Dhammapadaṭṭhakathā Berücksichtigung finden können. Die Angaben verteilen sich im Jātaka-Kommentare auf die folgenden Stellen:

*I, 283, 13 samajjamaṇḍale (der kreisförmige Raum wo sich ein Paukenschläger produziert, und überhaupt der Festplatz).

[I, 394, 28 samajjaṭṭhānaṃ (wo eine Bajadere auftritt, also wie oben)] [2]).

*II, 13, 13 Bārāṇasiyaṃ ussave ghosite mahāsamajjaṃ ahosi, bahū manussā ca devanāgasupaṇṇâdayo ca samajjadassanatthaṃ sannipatiṃsu (man erwartet also beim samajja Schaustellungen; auch Vin. II, 107; IV, 85; 267 heisst es: dassanāya).

*II, 431, 23 f. „kuvaṃ gītaṃ kuvaṃ naccaṃ kuvaṃ vāditan" ti [3]) samajjatthiko pamatto (mit Bezug auf einen Verlorenen Sohn Altindiens; die bekannte Dreiheit der Genüsse beim samajja, mit sehr deutlichen Anklängen an das Sīgāl.-Sutta).

*III, 338, 1 ff. „rājaṅgaṇe samajjaṃ kāretvā asiṃ gilituṃ jānantena gilāpema, rājānaṃ sīhapañjare katvā samajjaṃ olokāpessāma" u.s.w. (der Plan gelingt, und der König schaut sich von einem Fenster den im Schlosshof stattfindenden samajja an, wobei Viele ihre Künste zeigen, unter ihnen auch ein Schwertschlucker).

*III, 538, 9 f. giraggasamajjasadisaṃ mahantaṃ chaṇaṃ ghosayiṃsu (die Höhenfeier ein Non-plus-ultra).

---

1) Die amphitheatralische Anlage wird durch cakkâticakkaṃ ausgedrückt (vgl. Jāt. II, 331, 12; IV, 81, 25), aber sie versteht sich hier von selbst, da für den Festplatz die Kreisform gewählt wurde.

2) Auch Vin. II, 150 hat samajjaṭṭhāne.

3) Damit wird das Durcheinanderrufen beim samajja, weil Jeder das sucht, womit er sich gerade belustigen möchte, zum Ausdruck gebracht. Fausböll hat die Lesart tvaṃ (statt kuvaṃ) in den Text aufgenommen. Allein richtig ist kuvaṃ (oder kva). So liest auch Grimblot (Sept Suttas, 300). Dass die ersten vier Worte einen ungraden pāda in einem śloka füllen, wird Zufall sein.

*VI, 7, 1 f. Tato „dārakā nāma samajjatthikā honti" ti taṃ pañcahi dārakasatehi saddhiṃ rājaṅgaṇe nisīdāpetvā naṭasamajjaṃ kāresuṃ (Prinz Temiya soll auf diese Weise zum Lachen gebracht werden; worin die Aufführungen bestanden, ist nicht angegeben, und naṭa kann, aber muss nicht notwendig Pantomime bedeuten).

*VI, 383, 18 saddaṃ paticchādanattham dvāre samajjaṃ kāreti (das Geschrei eines im Hause eingesperrten Besessenen vermag der Lärm eines samajja zu übertönen).

*VI, 410, 27; 411, 10. 15 (Eine interessante Stelle. Der König der Pañcāla erteilt Kunstdichtern [kavī, nipuṇā kabbakārā] den Auftrag, die Reize seiner Tochter, die sie sich betrachten dürfen, in einer epischen, zum Gesangsvortrag bestimmten Dichtung [gītabandhana] zu verherrlichen. Diese thun wie befohlen und werden reich beschenkt. Aus ihrem Munde vernehmen naṭā die Lieder und singen sie samajjamaṇḍale. Auf diese Weise verbreiten sich die Lieder im Volke, und der König lässt die Dichter dasselbe Thema, aber mit Strophen, die auf den König von Videha als den einzigen ebenbürtigen Gatten seiner Tochter gemünzt waren, nochmals episch behandeln. Die Dichter [hier sie selbst] ziehen nach Mithilā und singen ihre Weisen samajjamaṇḍale unter dem Beifall Tausender und alsdann auch vor dem König von Videha in dessen Behausung [attano nivesane samajjaṃ kāretvā], und das Weitere gibt sich von selbst).

Der Dhammapada-Kommentar liefert die folgenden Angaben:

1, *p. 120 (Fausböll) = p. 44 (Colombo Ed.)

2, *p. 136 (Fausböll) = p. 57 (Colombo Ed.)

3, *p. 191 (Fausböll) = p. 137 (Colombo Ed.)

4, (fehlt bei Fausböll) *p. 596 (Colombo Ed.)

2, und 3, sind belanglos (2,: giragganaccasamajjaṃ [n.]; 3,: samajjadassanāya [Fausböll hat dafür naccasaddaṃ]).

1, und 4, lehren uns manches Neue.

Zunächst Nr. 1: Beschreibung des samajja, welcher Upatissa (Sāriputta) und Kolita (Moggollāna) den Anstoss zur Sinnesänderung gegeben hat.

Alljährlich wurde auf einem Berge bei Rājagaha ein samajja (giraggasamajjaṃ) gefeiert. Die beiden jungen Leute und Freunde, Upatissa und Kolita, hatten ihre Plätze neben einander. Sie überliessen sich den Eindrücken der Aufführungen, wobei komische Scenen mit erschütternden und zu Mitleid stimmenden sich ablösten. An den ersten Tagen waren sie mit Herz und Seele dabei. Dann trat der Umschlag ein.

In dieser Stelle weist die Zeitbestimmung „anusaṃvaccharaṃ" auf eine regelmässige Wiederkehr der Bergfeier zu Rājagaha hin. Zu welcher Jahreszeit sie stattfand, hören wir nicht. Dagegen erfahren wir zum ersten Male Näheres über die Wirkung des samajja auf die Affekte und sind imstande zu ermessen, dass dieselben den durch das Drama (Tragikomödie) ausgelösten nicht sehr unähnlich waren.

Nr. 4 meldet von einem samajja (nicht giraggas°), der zu Rājagaha abgehalten wird. Auch hier fehlt die Zeitbestimmung nicht; sie ist zur Not mit der vorigen in Einklang zu bringen (saṃvacchare vā chammāse vā). Zuschauersitze werden erwähnt, die sich über einander erheben, wohl amphitheatralisch (mañcātimañcādisu). Der König befindet sich unter den Zuschauern. Es treten 500 nāṭakā auf, „Künstler" in der bekannten Nebenbedeutung und keinesfalls Schauspieler. Eine Tänzerin (lāsakadhītā) produziert sich auf einer 60 hattha-langen Bambustange in Tanz, Gesang und Luftsprüngen. Sie gehört zum fahrenden Volk, das auf Ochsenwagen von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt zieht, um seine

„Künste" zu zeigen. Den Text zu ihren Liedern macht sie selbst, indem sie die Motive ihren eigenen Lebenserfahrungen entnimmt [1]).

Die im Vorstehenden mitgeteilten Beweismaterialien [2]) erlauben uns die Schlussfolgerung: Der samajja war ursprünglich eine Höhenfeier lärmenden Charakters, bei welcher die ungestüme Gewalt noch ungebändigter Gefühle alle Teilnehmer, Männer wie Frauen in tanzenden, von Jauchzern und wilder Musik begleiteten Bewegungen durch einander wirbelte. Ueber den Vorstellungsinhalt dieser Gefühle versuchen wir allsogleich eine Hypothese. Hypothetisch ist zwar auch die Teilnahme Aller am Tanze, allein insofern ist sie unerlässlich, als die am meisten hervorstechenden Züge des samajja in seinen überlieferten Formen anders nicht in ihrer Kompaktheit zu verstehen sind. Der Ersatz, den man schuf, wohl unter dem Drange der Gesittung, bewahrte glücklicherweise noch genug vom ursprünglichen Wesen, um uns über dieses Auskunft geben zu können.

Als die aus innerem Triebe Tanzenden professionsmässigen Tänzern [3]) das Feld räumten, um sich von diesen in die Stimmungen, die sie früher selbstthätig hervorriefen, hineinversetzen und schliesslich nur noch angenehm unterhalten zu lassen, zog die Natur aus und die Kunst setzte sich an ihre Stelle. Die Form vermilderte sich, schon in Folge des Umstandes dass die gefühlspathologischen Voraussetzungen hinwegfielen, aber auch desshalb weil das Auge des Zuschauers nicht ertragen kann, was der Mitwirkende selbst kaum empfindet, und das Ganze sank, indem der Zusammenhang mit seinem Ursprung immer lockerer ward, zu einer grossartigen Vergnügung herab. Als dann gar auch noch die lokale Gebundenheit der Feier abhanden kam, war die Uebertragung des Namens auf jede Art öffentlicher Schaustellung unaufhaltsam geworden.

Die Tanzbewegungen bei der ursprünglichen Höhenfeier des samajja entsprangen dem Wunsche und Verlangen, sich einem höheren Wesen, das daran Gefallen fand, vielleicht weil es selbst solche Bewegungen mit Vorliebe ausführte, nach Möglichkeit zu assimilieren, um dadurch übernatürliche Kräfte zu gewinnen. Die Grundidee also war eine religiöse, und die Beziehung des samajja zu einem Gotte oder Dämon, den man sich auf Bergen hausend dachte, liegt auf der Hand. Nun leuchtet sofort ein, dass dieser Gott nur Rudra-Śiva sein kann, der „Bergbewohner" (giriśa), der „Bergbeschützer" (giritra), wie ihn die Vājasaneyi-Saṃhitā (XVI, 3. 4) nennt. Wildheit ist seine Natur und rasende Bewegung sein höchstes Behagen. In der jüngeren vedischen Literatur bereitet sich schon der Erfinder des tāṇḍava, den Megasthenes im Auge hat, wenn er Dionysos die Inder den bei den Griechen unter den Namen κόρδαξ bekannten Satyrtanz lehren lässt (fr. 23). An der mimischen Bedeutung des beim samajja üblichen Tanzes zu zweifeln besteht daher

1) Darauf deuten doch wohl die Worte: So attānaṃ ārabbha tassā gāyanabhāvaṃ ñatvā taṃ pucchi: ‚maṃ sandhāya kathesī' ti? ‚Āma taṃ sandhāyā' ti. Denn nur wenn sie öffentlich ihre Privatangelegenheit in einem Couplet behandelte, konnte sie sich eine Wirkung versprechen. Immerhin entscheidend ist der betreffende Passus nicht.

2) Mil. 278 (samajjadānaṃ) zeigt, dass man damals auf den samajja nicht gut zu sprechen war: yo taṃ dānaṃ deti so apāyagāmī hoti. Nicht sehr lange vor dem mutmasslichen Datum der Abfassung des Milindapañha hatte König Mahādāṭhika Mahānāga von Ceylon noch einen samajja abhalten lassen sanaccagītavādehi zur Feier der Vollendung eines buddhistischen Cetiya, eine Bergfeier! Denn es heisst im Anschluss hieran (vgl. auch Dīpv. XXI, v. 32):

Cetiyassa mahe tena pūjā sā kāritā subhā
giribhaṇḍamahāpūjā uḷārā uccate idha (Mahv. XXXIV, v. 81).

3) Es ist übrigens sehr wohl denkbar, dass zunächst die Gesamtheit der Festteilnehmer durch Einzelne aus ihrer Mitte abgelöst wurde und dass zuletzt auch diese zurücktraten und bezahlte Tänzer von Profession die Rollen derselben übernahmen.

kein Grund. Durch Nachahmung hoffte der Chorus der Tanzenden Anteil zu bekommen an dem Gotte, der nur im Tanze zu erreichen ist.

Rājagaha, die Stadt, von der ein Spruch (Subhāṣitārṇava 151) verkündet:

Campāyāṃ jāyate Brahmā Rājagṛhyāṃ Mahêśvaraḥ
Māthuro jāyate Viṣṇuḥ

ist nun auch in der Pāli-Literatur die Heimat des giragga-samajja, d. h. also, wie wir jetzt sagen dürfen, des Śiva-Kultes mit seinen Tänzen auf Bergeshöhen [1]). Kanonische Pāli-Texte nennen Īsāna neben Inda (Sakka), Varuṇa, Pajāpati, Soma u. a. (DN. I, 244; Saṃy. N. I, 219), und damit kommen wir in die Zeiten, aus denen die ältesten Nachrichten über den samajja stammen (4. Jahrh. v. Chr.) [2]). Nicht viel jünger ist die Strophe des Dasabrāhmaṇaj. (Nr. 495, Jāt. IV, 364, 1 f.):

Nikkhantabhikkhaṃ bhuñjanti gāmesveke purohitā
bahū te paṭipucchanti aṇḍacchedā tilañchakā,

wozu die Glosse bemerkt tisūlādi-aṃkakaraṇena lañchakā. Ein Hinderniss also, die Höhenfeiern von Rājagaha als Śiva-Feiern zu deuten, liegt nicht vor, da der spezifische Śiva-Kult vorbuddhistisch ist. In ihrer frühesten Bezeugung im Vinayapiṭaka haben diese Feiern ihren orgiastischen Charakter bereits abgestreift, und hiermit war ihr Schicksal besiegelt. Sie hatten aufgehört religiöse Feiern zu sein in dem engen Sinne, den samajja für die kleine Schar von θεόληπτοι besass, und wurden zum Stelldichein aller derer, die sich für einige Stunden dem eintönigen Alltagsleben entzogen, um nach Herzenslust sich an heiteren und ernsten Pantomimen [3]), an rhapsodischer Rede und Aufführungen dramatischer Art [4]) zu vergnügen.

Würzburg (Bayern). EDMUND HARDY.

---

1) Es ist daher nicht nötig, mit Rhys Davids (SBE. XXXVI, 121, n. 1) an Kolarian influences zu denken.

2) Siva-vijjā in DN. I, 9 beweist die euphemistische Bedeutung des Wortes, allein einen frühzeitigen Hinweis (an early reference) auf den nachmaligen Śiva-Kult darin zu erblicken, wie Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, 18, n. 4) für möglich hält, dessen bedarf es nicht, weil der Kult des Gottes Śiva damals schon entwickelt war.

3) Ueber die Bedeutung von nāṭaka ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Es können Gaukler darunter verstanden werden, wie Jāt. IV, 324, 11 ff., aber ihr Hauptkunststück ist ein Tanz, und Tänzer sind wohl auch Jāt. IV, 105, 3 gemeint, während Jāt. II, 350, 3 die nāṭaka im Gefolge des Königs Barden sein dürften (kathānigghosassa madhuratāya mañjukā, sagt die Glosse). Der Barde heisst sūta (Jāt. V, 258, 4). Auch für naṭa lässt sich nicht eine durchgängig zutreffende Bedeutung angeben. Jāt. III, 61, 21 heisst es, dass die naṭas überall herumkommen, und Jāt. IV, 324, 7 sind Tänzer gemeint. Allein es handelt sich um pantomimischen Tanz sehr oft, wo vom Tanze der naṭas die Rede ist, und die Pantomime wird von Buddhaghosa (Sum. Vil, I, 84) als die Substanz des samajja bezeichnet und pekkhaṃ (skr. prekṣā) gleichwertig erachtet (pekkhan ti naṭasamajjaṃ [dies die richtige Lesart]).

4) Die Angaben berechtigen nicht zu dem Schlusse, dass dramatische Aufführungen im strengen Sinne stattfanden. Rhapsoden traten auf und trugen epische Erzählungen (akkhāna) vor. Aber mit Recht sagt E. Windisch (Māra und Buddha, 223): »Die Anfänge des Epos und des Dramas liegen eng beisammen.“ Dass die Rollen auf Mehrere verteilt waren, scheint durch die Ausdehnung der meisten Sagenstoffe postuliert werden zu müssen.

BOHOR, OHORTZ.

In het dialect van Soule is de Baskische *i* regelmatig aan eene *ü* der volgende lettergreep geassimileerd. Zoo luidt b.v. Bask. *it(h)urri* 'bron' in het hedendaagsche Souletin niet **ithürri*, maar *üthürri*. Talrijke voorbeelden van deze regressieve vocaal-assimilatie, die van denzelfden aard is als de Germaansche Umlaut-verschijnselen, heb ik in eene verhandeling over de vergelijkende klankleer der Baskische tongvallen verzameld en in verband met andere klankregels besproken. In beginsel niet verschillend van dit assimilatie-proces, een der eigenaardige trekken, waardoor de tongval van Soule zich scherp tegen het nauwverwante dialect van Neder-Navarre afteekent, is de gelijkmaking van *e* aan eene *o* der volgende lettergreep, maar dit verschijnsel doet zich sporadisch in Baskische dialecten voor. Een twijfelachtig voorbeeld is het reeds bij Dechepare (1545) voorkomende *oboro* 'meer', dat door van Eys (*Dict. basque français* 296), hoewel vragend, als een afleidsel van *(h)obe* 'beter' met het adverbiale suffix *-ro* wordt verklaard. *Oboro* uit **obero* zoude dan op dezelfde wijze gevormd zijn als *(h)andiro* bij *(h)andi* 'groot', hoewel met dit verschil, dat *(h)andi* een gewoon adjectief, maar *(h)obe* een comparatief is. Willen wij *oboro* tot een ouder **obero* herleiden, dan is het echter onzeker, of het juist de *o* der eindsyllabe is, die de *e* in *o* heeft doen overgaan, ja het komt mij zeker voor, dat wij ook aan de *o* der beginlettergreep een assimileerenden invloed zullen moeten toekennen, want progressieve vocaal-assimilatie, in den stijl der Oeral-Altaïsche vocaal-harmonie, is in het Baskisch geenszins ongehoord. Ik herinner slechts aan *hogoi: hogei* 'twintig'. Maar wellicht is *oboro* volstrekt niet uit **obero* ontstaan en moeten wij veeleer den Souletijnschen vorm *haboro* als den oorspronkelijken beschouwen, in welk geval wij evenzeer eene assimilatie hebben aan te nemen. Overgang van *e* in *o* door den invloed eener volgende *o* is met zekerheid aan te toonen bij het Souletijnsche woord voor 'merrie', dat in onzen tijd *bohor* luidt, maar in de spreekwoordenverzameling van Oihenart (1657) nog in den vorm *behor* verschijnt (*behorraren* N°. 76, *behorric* N°. 311). Ook in de overige Baskische dialecten vinden wij *e* (*i*) in de eerste syllabe; men vergelijke de vormen *behor* (Labourd, Neder-Navarre), *beor*, *bigor* (Guipuzcoa), *bior* (Bizcaya). Het is evenwel bevreemdend, dat *bohor* uit *behor* in het Souletin alleen schijnt te staan en dat wij in dit dialect talrijke gevallen met bewaard gebleven *e* voor een *o* der volgende lettergreep kunnen aanwijzen. Zoo zegt men in het Souletin evenals in de andere dialecten *edo*, *egon*, *egos*, *eho*, *ehortz*, *eror*, *eros*, *bero*, *beso*, *gero* enz. Het is moeilijk te zeggen, waarom juist in *behor* de *e* aan de *o* is geassimileerd. Ook in *eho* 'malen' en *ehortz* 'begraven' is de *e* slechts door een *h* van de *o* gescheiden en toch zijn deze woorden in

het Souletin niet tot **oho*, **ohortz* geworden. Wel kennen wij uit Liçarrague een geassimileerden vorm *ohortz*, maar deze zal wel niet tot het dialect van Soule behooren. Ook de *b* van *behor* kan er niet voor worden aansprakelijk gesteld, dat alleen bij dit woord assimilatie van *e* aan *o* heeft plaats gehad, want ook in *bero* 'warm' en *beso* 'brachium' gaat aan de *e* een *b* vooraf. Misschien hebben twee omstandigheden, waarvan elke op zich zelf niet in staat zoude geweest zijn de assimilatie te bewerken, deze met elkander vereenigd tot stand kunnen brengen. *Behor* immers is het eenige geval, waar aan de *e* een *b* voorafgaat en die *e* tegelijk slechts door een *h* van de *o* is gescheiden. Maar al konden wij ons rekenschap geven van de voorwaarden, onder welke de *e* in het Souletin aan *o* is geassimileerd, hoewel het enkele *bohor* nauwelijks in staat is ons die voorwaarden te doen kennen, wat moeten wij beginnen met een geval als het bovengenoemde *ohortz?* In Labourd en in Soule zegt men *ehortzi* en daarnaast wordt een vorm *ihortzi* als Neder-Navarreesch vermeld. Hoe komt het dan, dat Jean de Liçarrague uit Briscous niet *ehortz* (*ihortz*), maar uitsluitend *ohortz* gebruikt? Ten bewijze haal ik eenige plaatsen aan uit Liçarrague's vertaling van het N. T. (1571): Mt. 8, 21 *permetti ieçadac behin ioan nadin neure aitaren ohorztera;* 8, 22 *vzquic hilac bere hilén ohorztera;* 26, 12 *ene ohorztecotzát;* 27, 7 *ohortz leku;* Mc. 14, 8 *ene ohorztecotzat;* Lc. 9, 59 *neure aitaren ohorztera*; 9, 60 *bere hilén ohorztera;* 16, 22 *ohortze içan cen;* Jh. 19, 40 *nola costuma baitute Iuduéc ohorzteco;* Rom. 6, 4 *ohortze içan gara bada harequin batean Baptismoaz haren herioan;* Col. 2, 12 *harequin ohortze içanic Baptismoaz.* Oihenart, wiens taal sterk Souletijnsch gekleurd is, heeft *e* in de eerste lettergreep, zooals wij op grond der jongere taal ook zouden verwachten (*ehorz sedin* N°. 137, *ehorsten dira* N°. 459). Tot welken tongval behoort nu de vorm *ohortz?* Met zekerheid laat zich dit vooralsnog niet uitmaken, maar het is wel waarschijnlijk, dat Liçarrague, die uitsluitend den geassimileerden vorm bezigt, daarmede van zijne jeugd af vertrouwd is geweest. Het zoude van belang zijn te weten, hoe het woord thans in de streek van Briscous en ook in andere gedeelten van het Neder-Navarreesche taalgebied, waar in elk geval ook een vorm *ihortzi* voorkomt, wordt gezegd. Het is evenwel bij het eclectische karakter van Liçarrague's schrijftaal niet ondenkbaar, dat de vorm met *o* in de beginsyllabe aan een anderen tongval is ontleend (vgl. Schuchardt's inleiding op Liçarrague CXI sqq.). Wij mogen daarom niet onvermeld laten, dat de geassimileerde vorm ook in het Spaansch-Baskisch bekend is geweest. Immers in de door Jhr. van Eys ontdekte Refranes van 1596 vinden wij het spreekwoord *Cematuoc gueyago orzituac baño* (Mas los amenaçados que los enterrados), hetgeen wegens *cematuoc* in Bizcaya zal thuis behooren. Dezelfde assimilatie vinden wij ook bij *ydoro* (*odoro*), in welken vorm het verbum *erido*, *eriden*, *ediren* 'vinden' in de Refranes verschijnt, hoewel naast *yderaitē* = *edireiten*, *erideiten*. Zeker is *ydoro* onmiddellijk uit **idero* ontstaan. Nog een voorbeeld van *o* uit *e* onder den invloed eener *o* der volgende lettergreep is het in Guipuzcoa en Bizcaya naast *erpo* 'hiel' gebruikelijke *orpo*. Wij zien dus, dat regressieve assimilatie van *e* aan *o* sporadisch in verschillende streken voorkomt, en hebben derhalve het recht om te vragen, of *ohortz* (*ortz*) eenmaal in het geheele Baskenland naast *ehortz* in zwang is geweest. Misschien is *ohortz* tot heden toe in sommige uithoeken bewaard? Op deze en zoo menige andere vraag, die bij de lezing van het N. T. van la Rochelle bij ons opwelt, zullen toekomstige dialectonderzoekingen misschien eenmaal het antwoord geven.

LEIDEN. C. C. UHLENBECK.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR L'EMPLOI ET L'HISTOIRE DU PARTICIPE GREC.

Il y a peu de points de la syntaxe grecque sur lesquels l'ancienne école ait opposé une résistance plus soutenue aux théories nouvelles, inaugurées par Aken, que sur celui de la signification du participe de l'aoriste. Au participe, comme à l'infinitif et à tous les modes, excepté l'indicatif, l'aoriste ne contient aucun indice de ce que nous appelons le temps passé: le verbe y est présenté sous son aspect perfectif. Le sens du passé que nous y attachons quand nous le traduisons dans une langue romane ou germanique, n'est pas inhérent à la forme, mais provient du contexte [1]). On reconnaît le mieux la vraie signification du participe de l'aoriste dans des phrases où le verbe principal et le participe concourent à caractériser la même action, comme p. e. dans les constructions avec λανθάνω, τυγχάνω, φθάνω (je ne cite que l'adage bien connu λάθε βιώσας), et dans des tournures comme εὖ γ' ἐποίησας ἀναμνήσας με (Plat. *Phédon* 60 C). Goodwin (§ 150) reconnaît qu'ici il n'y a pas priorité mais coïncidence de temps, mais il n'admet cette explication, du moins dans des cas tels qu' εὖ ποιεῖν, que pour les participes qui „indiquent ce en quoi consiste l'action d'un verbe de temps passé" (denoting that in which the action of a verb of past time consists). Cette restriction paraît peu fondée quand on examine des passages comme τὸ σῶμα σώσας τοὺς λόγους σώσεις ἐμοί (Eurip. *Iphig. en Taur.* 765), et θανοῦσα θήσω τοῖς ἐμοῖς ἐχθροῖς γέλων (Eurip. *Méd.* 383). On a essayé de se tirer de la difficulté en disant que l'acte de sauver le corps et l'acte de mourir doit nécessairement précéder celui de sauver les paroles et de fournir matière de rire aux ennemis. Mais cette argumentation assez spécieuse ne se soutient pas devant le témoignage de ce passage d'Euripide: ἀπαλλαχθήσομαι βίου θανοῦσα (*Hippol.* 356).

D'autre part un savant américain, M. Ballantine, quoique convaincu qu'en règle générale le participe de l'aoriste a un sens passé, n'en est pas moins d'avis que dans *tous* les cas où le participe ne contient pas la notion d'une action nouvelle, contemporaine ou

1) Gildersleeve (*Syntax of classical Greek*, New-York s. d. (1901), § 329) dit très bien: »The temporal relation is that of the kind of time. The sphere of time depends on the context." Depuis Aken (*Die Grundzüge der Lehre vom Tempus und Modus im Griechischen*, Rostock 1861, p. 7) des auteurs comme Curtius, Koch, Brugmann et Delbrück se sont exprimés dans le même sens, mais un nombre imposant de savants et de profonds connaisseurs de l'usage classique, tels que Cobet, Madvig, Krüger et Classen n'ont jamais partagé cette opinion. Goodwin, dans son livre monumental sur la syntaxe grecque (*Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London, 1889 p. 47—53, 329 suiv.) ne l'admet qu'en partie.

antérieure à celle du verbe principal, et ne sert qu'à le compléter, le participe de l'aoriste est de rigueur [1]). Il déclare avoir trouvé très peu d'exceptions, même apparentes, à cette règle, malgré „un examen attentif des nombreux exemples que les grammairiens ont empruntés à tous les écrivains de la littérature attique." Je n'ai pas vérifié ce fait, mais quand même ces exemples confirmeraient la théorie de M. Ballantine, on peut dire que ce serait un pur hasard, car on n'a qu'à chercher un petit peu pour trouver des passages qui renversent la règle. Son auteur lui-même signale comme une „exception éblouissante" (a glaring exception) l'usage très fréquent de *λέγων* dans le Nouveau Testament, dont il reconnaît que la syntaxe pour la question qu'il a étudiée ne diffère point de l'usage classique; seulement il explique *λέγων* dans *ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων* (*Matth.* 12, 1) par un hébraïsme! Il est bien plus simple d'y voir la notation du sens duratif de *λέγω* côte à côte avec celle du sens perfectif de l'acte de répondre. Voici, pris dans un auteur classique, un autre exemple de l'usage que M. Ballantine conteste: *σὺ μὲν καλῶς ἐποίεις, ὦ Κροῖσε, προνοῶν* (Xén. *Cyrop.* 8, 4, 13: „c'était très bien à vous, Crésus, d'être prévoyant").

On comprend que, surtout pour l'étude du Nouveau Testament, la connaissance exacte de la signification du participe a une importance capitale; en dogmatique la question de savoir si tel acte doit être considéré comme précédent un autre ou non, est presque toujours une affaire de conséquence. M. Ballantine a discuté toute une série de passages qui sont interprétés différemment selon l'idée que se formaient les commentateurs de la force du participe. La question mérite donc d'être étudiée. Or, il y a peu de constructions où la coïncidence de temps entre le verbe principal et le participe de l'aorist soit si manifeste — même quand le premier se rapporte au futur — que dans les phrases avec *εὖ* ou *καλῶς ποιεῖν*. Malheureusement chez les auteurs les exemples d'*εὖ ποιεῖν* au futur sont extrêmement rares; on doit être d'autant plus content d'en trouver beaucoup dans les papyrus. Je cite quelques passages, dont il serait facile d'augmenter le nombre:

Καλῶς ποιήσεις προστάντες Πετήσιος (*Fayûm Towns and their Papyri*, n°. 13, l. 5/6, env. 170 av. J. Chr.); *ὀρθῶς ποιήσεις τὸ προσάγγελμα μὴ ἐλαττώσας* (*The Tebtunis Papyri*, n°. 31, l. 13, 114 av. J. Chr.); *χαριεῖ ἐκπέμψας Φάκου ἀρτάβας β* (ibidem n°. 55, l. 6/7, fin du second siècle av. J. Chr.); *εὖ οὖν ποιήσεις γράψας μοι ἀντιφώνησιν* (*The Oxyr. Papyri* II, n°. 294, l. 13, 22 après J. Chr.); *εὖ ποιήσεις .. ἀναγκάσας ἐκχωσθῆναι τὸ κόπριον* (*Fayûm Towns* etc. n°. 110, l. 3/5, 94 après J. Chr.); *εὖ ποιήσεις δοὺς Οὐηστείνῳ* (ibidem n° 121, l. 3/4, env. 100 après J. Chr.); *εὖ ποιήσεις μεταβαλόμενος τὸ παρὰ σοὶ σίναπι* (ibidem n°. 122, l. 3/4 env. 100 après J. Chr.). Conformément à un usage bien connu dans la langue classique, on trouve aussi la construction inverse: *εὖ οὖν ποιήσας πέμψεις* (*Fayûm Towns* etc. n°. 113, l. 10/11, 100 après J. Chr.; cf. ibidem n°. 114, l. 3/5, même époque) [2]).

Ces exemples suffiront sans doute à prouver qu'aucune idée de temps passé ne se

---

1) *Bibliotheca Sacra XLI* (1884), p. 787 suiv.

2) Ces passages sont empruntés à des pièces officielles aussi bien qu'à des lettres privées. A la même époque on voit paraître deux autres constructions de *καλῶς ποιεῖν* qui ont survécu toutes les deux à la construction avec le participe. Ex: I. *καλῶς ποιήσεις εὐχαριστῆσαι πρῶτον μὲν τοῖς θεοῖς, δεύτερον δὲ σῶσαι ψυχὰς πολλάς* (*The Tebtunis Pap.* n°. 56, l. 9/11, fin du second siècle avant J. Chr.), *εὖ ποιήσεις διῶξαι τοὺς σκαφήτρους* (*Fayûm Towns* etc. n°. 112, l. 2, 99 après J. Chr.); II. *καλῶς ἐποίησες οὐκ ἀπένηχές με μετὲ σοῦ εἰς πόλιν, . . . καλῶς δὲ ἐποίησες δῶρά μοι ἔπεμψες* (*The Oxyr. Pap.* I, n° 99, l. 2/3, 11, second ou 3me siècle de notre ère). Dans la langue du moyen âge l'infinitif continue à remplacer souvent un participe ancien. Je renvoie à ce que j'ai écrit sur l'infinitif de circonstance dans les *Études de philologie néo-grecque* (Paris, 1892, p. 32 et 43). La construction au moyen d'un second verbe principal répond à l'usage moderne.

rattache à ces participes. Ils confirment le témoignage du seul passage du Nouveau Testament où l'on lit καλῶς ποιήσειν avec un participe, à savoir 3 Joh. 6: καλῶς ποιήσεις προπέμψας (quelques manuscrits ont ποιήσας προπέμψεις) [1].

En poursuivant l'histoire du participe en grec [2]) on voit que le participe du futur a disparu le premier; cela se comprend, parce que c'était le seul participe qui, du moins à l'actif, avait la même forme pour désigner l'aspect duratif et l'aspect perfectif. On aurait donc tort de voir dans cette disparition un symptôme de l'affaiblissement du sentiment des délicates nuances de la signification des formes [3]); bien au contraire, c'était un besoin de précision de la part du peuple grec qui lui fit éviter le participe futur, et, environ à la même époque, tout le futur ancien [4]).

On sait que la langue commune d'aujourd'hui ne possède à l'actif qu'un seul participe indéclinable; cette forme a perdu son caractère d'adjectif verbal et c'est plutôt aux gérondifs italiens en *-ando* et *-endo* qu'on peut la comparer qu'aux participes de la langue classique [5]). Le fait que, dans cette fonction, seul le participe du présent a survécu est une autre preuve de la signification durative de cette forme. Les dialectes grecs de l'Italie méridionale ont conservé des traces d'un participe indéclinable de l'aoriste, mais seulement dans la formation des temps composés [6]); donc *iha donta, iha ponta* comme en grec ancien εἶχον ἰδών, εἶχον εἰπών. Il paraît qu'en Épire on trouve un participe de l'aoriste indéclinable

---

1) Il est incertain si dans διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε (*Act.* 15, 29), πράττειν ait le sens post-classique de ποιεῖν. C'est encore un cas important d'exégèse biblique; il me paraît que l'ordre des mots et tout ce qui précède nous défend de faire entrer ce passage dans la catégorie que nous discutons.

2) L'histoire du participe en grec ancien et moderne est encore à écrire. Hatzidakis (*Einleitung* etc. p. 143—148) et Dieterich (*Untersuchungen zur Gesch. der griech. Sprache*, Leipzick 1898, p. 206—209) se sont occupés presque exclusivement des changements morphologiques. Jannaris (*An histor. greek Grammar*, Londres 1897, p. 489—506) est plus explicite, mais il s'est trop peu servi des papyrus; il faut reconnaître qu'un grand nombre de papyrus n'ont été publiés qu'après l'apparition de son livre. En outre sa méthode de recherche est influencée par la conception qu'il s'est faite de la langue classique et qui me paraît défectueuse.

3) »Das Absterben des Sprachgefühls für die feinen Bedeutungsunterschiede" (Dieterich, *Untersuchungen*, p. 206).

4) Déjà en grec ancien on remarque une tendance à employer des formes plus exactes sous ce rapport. Qu'on compare Gildersleeve (*Syntax of classical Greek*, § 266): »Owing to the indefiniteness of the future in regard to continuance and attainment, the Greek language has a tendency to use other forms of greater temporal exactness, such as the optative with ἄν and ἄν with the Subjunctive".

5) Des restes d'un usage moins restreint sont conservés dans quelques locutions proverbiales; ainsi on dit à Bova en Italie: »euga sto donnonda, mi pai sto szitonda", c'est à dire: »va chez qui donne, non chez qui demande" (Morosi, *Dialetti romaici* etc. dans *Archiv. glottol. ital.* 1874, p. 94). D'autres participes sont devenus substantifs; Hatzidakis en a recueillis un grand nombre (*Einleitung*, p. 145). Au passif le participe a conservé son ancien caractère.

6) Morosi (*Dialetti romaici del mandamento di Bova* p. 54): »non si usa se non nel perf. e piucche-perf. composti: *ekho gapiondo* ho amato, *ikhamo spazzonda* avevamo, avremmo ucciso." Les exemples que cite Morosi ne sont pas concluants, *gapionda* et *spazzonda* ne sont pas des partic. de l'aor., mais les textes sont d'accord avec la règle qu'il donne. Ainsi on lit chez Comparetti (*Saggi dei dialetti greci dell' Italia meridionale*, Pisa 1866, p. 62): *iha pensefsonda*, j'avais pensé; chez Morosi (*Studi sui dialetti greci della terra d'Otranto*, Lecce 1870): *iha promettefsonta*, elle avait promis (p. 6), *ihane pironta*, ils avaient pris (p. 74), *ihe pesanonta*, il était mort (p. 76); le relevé lexicologique à la fin du livre mentionne d'autres formes encore, mais sans en préciser l'usage, p. e. *ertonta*, *vronta*, *jironta*, *ponta*, *panta*, *pionta*, *pristonta*, *fanta*, *donta*; chez Pellegrini (*Nuovi saggi romaici di terra d'Otranto*, dans *Suppl. all' Archiv. glottol. ital.* 1895): *iha kapisonta*, j'avais aimé (p. 6), *ihe pponta*, tu avais dit (p. 31); chez Morosi (*Dialetti romaici* etc): *ekho ivronta*, j'ai trouvé (p. 80). Dans tous les dialectes de l'Italie que j'ai pu étudier, je n'ai recontré que des participes de l'aoriste en temps composés, à l'exception d'un seul passage chez Comparetti (*Saggi* etc., p. 73): »pea cardia stei pseri, *donda* e Maria essu tosa clamata, ... *donda* e mana pu c'esfazan to Christo" (quel cœur resterait sec voyant Marie tellement en pleurs, voyant la mère à qui on a tué le Christ). Il faudra donc modifier les paroles trop absolues de Hatzidakis (*Einleitung* p. 145) et de Thumb (*Handbuch der neugr. Volkssprache*, p. 111). Les participes gérondifs sont dans les dialectes de l'Italie d'un usage plus

en -ων; nous manquons de données sur le caractère de cette forme et sur son usage [1]). De tous les dialectes grecs, seul le Tzaconien possède à l'actif des participes déclinables à tous les nombres et à tous les genres [2]). Ils servent à former, à l'aide du verbe substantif, le présent et l'imparfait actifs (comp. en Anglais *I am writing*); c'est le participe présent de l'ancienne langue qui a fourni l'élément adjectif dans ces constructions.

Dans la κοινή l'évolution syntactique a été accompagnée d'une tendance très prononcée à normaliser les désinences grammaticales. Ces deux causes ont eu pour effet qu'on trouve de bonne heure des exemples de participes de forme irrégulière ou indéclinables. La disparition finale du participe actif dans sa signification classique a été précédée d'une longue période où les participes, tout en gardant une bonne partie de leurs fonctions classiques, étaient devenus invariables. Les auteurs de la première periode de la littérature byzantine, tels que Jean Moschus, Malalas et Théophane, abondent en exemples de ces formes [3]), qu'il serait téméraire d'attribuer toutes au demi-savoir des écrivains. La langue actuelle garde un reste intéressant de l'état de choses de cette période dans le mot ζωντα-νός, *vivant*, adjectif formé du participe indéclinable ζῶντα, qui dérive du part. classique ζῶν: on sait qu'en prose attique ζῶν remplace l'adjectif ζωός. Ce même mot ζῶντα survit encore dans ζωντήρι, *jument*, dans la locution εἰς τὰ ζῶντα (μου, τοῦ πάππου μου etc.), *du vivant de*, et dans les mots composés ζωντοπιάνω, *prendre vivant*, ζωντόχηρος, ζωντοχήρα, *homme, femme divorcés* et ζωντόβολο(ν), *bête*. Il est impossible de voir dans ces derniers mots des composés avec le participe ancien ζῶν, car ils sont d'un usage tout à fait populaire, ils ne se trouvent dans les textes qu'à partir de la fin du moyen âge et leur formation n'a rien de classique. Avec ζωντόβολο (d'abord un mot collectif, une „jetée d'êtres vivants"), on peut comparer dans la langue d'aujourd'hui πεντόβολα (παίζω τὰ πεντόβολα, *je joue aux osselets*, l'anc. πεντελιθίζω), χερόβολο, *poignée*, χιονόβολο, d'après le dictionnaire de Vlachos „pelote de neige", mais aussi „la neige qui tombe", p. e. Ὅλα θαμπὰ γύρω μου, ὅλα χαμένα στὸ πυκνὸ χιονόβολο (Karkavitsas, Λόγια τῆς πλώρης, Athènes 1899, p. 208). Dans la traduction en néo-grec du Pentateuque de 1547, ζωντόβολο a encore le sens de bétail (καὶ ὁ Ἀβρααμ βαρὺς πολλὰ εἰς τὸ ζωντόβολο, εἰς τὸ ἀσήμι καὶ εἰς τὸ μάλαμμα, Gen. 13, 2), aujourd'hui on se sert du mot au sens figuré.

Leide, Décembre 1902. D. C. HESSELING.

---

fréquent qu'en Grèce, grâce sans doute à l'influence de l'Italien. Morosi (*Studi sui dialetti greci* etc., p. 138) a tort de dire qu'en Italie ce participe est »rarissimo usato": on en trouve des exemples presqu'à chaque page des textes qu'il a publiés.

1) Dieterich, *Untersuchungen* etc. p. 208.

2) Deville, *Étude du dialecte Tzaconien*, Paris 1866, p. 113 suiv.

3) Beaucoup d'ex. chez Jannaris (*An hist. greek Gramm.* § 823), entre autres τὸ παιδίον ζῶντα. Les papyrus de Tebtunis (n°. 45, l. 27/30 et n°. 47 l. 13) donnent des ex. de participes invariables de l'an 113 avant notre ère.

DE INVLOED VAN HET OUDJAVAANSCHE MAHÂBHÂRATA OP HET JAVAANSCH-BALINEESCHE GEDICHT BHÎMASWARGA.

Onder de *kidung's*, die op Bali populair zijn, noemt Dr. van der Tuuk in zijne Notes on the Kawi language and literature (Journal of the Asiatic Society, new Series, XIII, p. 51 sq.) behalve de Pañjiverhalen *Malat, Waseng* enz. de *Bhîmaswarga*, „which relates how Bhîma went to the kawah (hell) in order to liberate Paṇḍu, whose corpse had been forcibly carried away by the dependents of Yama, called in the poem Chikarabala, a corruption of Kingkarabala."

Het is niet onze bedoeling, hier verder uit te weiden over den inhoud van dit gedicht, doch wij stellen ons voor, aan te toonen, welken invloed het eerste en het voorlaatste *parwan* van het Oudjavaansche *Mahâbhârata* er op uitgeoefend hebben.

In de Javaansche redactie begint het gedicht als volgt: *Bagawan Kidama mangke muwah amĕng-amĕngan maring wanântara, sira ngĕlor, tanḍwa katmu punang kĕnas istri listw ayu rupane.* Reeds de eigennaam *Kidama*, verbasterd uit *Kindama*, is voldoende, om ons dadelijk te doen denken aan die plaats van het *Âdiparwan*, waar *Pâṇḍu's* dood beschreven wordt (in van der Tuuk's HS. 8 pag. 75 vlg.). Daar wordt *Kindama* voorgesteld als de onmiddellijke bewerker van *Pâṇḍu's* dood, omdat de laatste hem in actu copulationis doodelijk getroffen had, tengevolge waarvan *Kindama Pâṇḍu* vervloekte. In een Maleisch wayang-verhaal, welks inhoud van der Tuuk gaf (in het Tijdschr. van Ind. T. L. en Vk. XXV pag. 501 vlg.) en waarvan de Leidsche Universiteitsbibliotheek thans ook een HS. bezit [1]), zijn het *Batara Guru* en *Narada*, die zich bij die gelegenheid in een paar kidjang's veranderen, terwijl daar van *Kindama* geen sprake is.

De wijze, waarop de dood van *Pâṇḍu* beschreven wordt in den Bhîmaswarga, komt in alle opzichten zoo volkomen overeen met de bovengenoemde passage van het Âdiparwan, dat alleen de laatste de bron ervan kan zijn geweest.

Pâṇḍu's weduwe *Kunti* spoort vervolgens de Pâṇḍawa's aan, hunnen vader uit de *kawah* te verlossen. Daarbij worden zij vergezeld door de clowns *Delĕm, Tuwalen* en *Sangut*, de Balineesche vertegenwoordigers van de bekende Javaansche *panakawan's Sĕmar, Petruk* en *Nalagareng*. *Bhîma* bestrijdt achtereenvolgens *Cikarabala, Gora Wikrama, Utpata, Jogor Manik, Suratma, Dorakala* en den hellehond (*asu gaplong*), totdat hij eindelijk Pâṇḍu's *âtman* verlost uit de hel.

1) Cod. 3377, beschreven op p. 56—58 van mijnen Cat. der Mal. en Sund. HSS.

In zang II wordt verhaald, hoe *Yang Pramesti* de Pâṇḍawa's uitnoodigt, naar den hemel te gaan, omdat deze zoo verlaten is. Op weg daarheen worden de Pâṇḍawa's ieder door een verschillenden god gedood: *Arjuna* door *Wiṣṇu, Nakula* en *Sahadewa* door de *Mahasno* (d. i. *Mahâçwinau*). In deze passage vertoont zich duidelijk de invloed van het *Prasthânikaparwan,* waar verhaald wordt, hoe de Pâṇḍawa's op hun tocht naar den *Mahâmeru* de een na den ander dood nederzinken. Ook hier is de overeenkomst in de voorstelling zoo groot, dat men vrij zeker kan zeggen, dat de dichter van den *Bhîmaswarga* het *Prasthânikaparwan* moet hebben gekend.

Terwijl hier dus de invloed van het O. Javaansche prozawerk op het Jav. Balineesche gedicht duidelijk merkbaar is, schijnt dit laatste door den Balineeschen afschrijver van het handschrift 3134 gebruikt te zijn, om eene episode in het O. Jav. *Prasthânikaparwan* in te lasschen. Reeds bij mijne uitgave van dat *parwan* bemerkte ik, dat een gedeelte ervan onecht was (fol. 51 *tĕlas mati* tot fol. a. 53 *ri lina* [1]). De reden, waarom ik het voor onecht hield, was het voorkomen van jongere taalvormen, als *ingsun, añjaluk* en *yayi,* terwijl bovendien het overeenkomstige gedeelte in den Sanskṛttekst ontbreekt. Bij mijne uitgave kon ik slechts over codex 3134 beschikken. Toen later van der Tuuk's HSS. te Leiden kwamen, bemerkte ik, dat deze passage in geen van zijne HSS. voorkomt, zoodat mijne gissing hierdoor tot zekerheid werd. Het ingevoegde gedeelte begint echter bij *samangkana ta* (blz. 85, r. 2 v. o. mijner editie) en eindigt met *Dropadî* (blz. 87, r. 10–11 v. b.). De zin loopt dus door: *Tlas mati sang catur Pâṇḍawa mwang sang Dropadî* (p. 85) *kawkas ta sang Yudhiṣṭhira* enz. (p. 87).

Het ingevoegde gedeelte nu schijnt ontleend te zijn aan den eersten zang van den *Bhîma-swarga,* waar *Bhîma Dorakâla* bestrijdt, om de ziel van zijnen vader uit de hel te verlossen. Deze *Dorakâla* of *Dwârakâla* komt reeds in den *Kuñjarakarṇa* voor. De naam is waarschijnlijk verbasterd uit *Dwârapâla.*

In zang III wordt verhaald, hoe *Dharmawangça* naar de hel gevoerd wordt, doch hoe *Bhîma* hem er weder uit verlost. Ten slotte (zang IV) moet Bhîma nog den *butapatih Bandayuta,* die den *panakawan Tuwalen* ingeslikt had, bestrijden. Nadat deze verslagen is, keeren de Pâṇḍawa's, die intusschen weer levend gemaakt zijn, naar *Indraprastha* terug.

Volgens van der Tuuk worden allerlei figuren uit dit verhaal in de Balineesche *wayang* te pas gebracht, o. a. de *buta curegah* en de *asu gaplong.*

Naast de Javaansche redactie, vertegenwoordigd door 10 HSS., bestaat nog eene Balineesche, die echter vol Javaansche woorden is, terwijl aan den anderen kant de Javaansche tekst niet vrij is van Balinismen. De inhoud van beide redacties komt vrij wel overeen.

LEIDEN. Dr. H. H. JUYNBOLL.

1) In mijne uitgave pag. 85, r. 3 v. o. tot pag. 87, r. 10 v. b. Dit gedeelte is daarom dan ook tusschen vierkante haken geplaatst.

DAS BUDDHISTISCHE LEBENSRAD.

Jeder Organismus, d. h. Alles was zusammengesetzt ist — einen principiellen Gegensatz zwischen organisch und unorganisch gibt es nach Buddha übrigens nicht — löst sich mit der Zeit wieder in seine Bestandtheile auf, es stirbt, und dieser Process, *jarāmaraṇa*, 'Altern und Tod' genannt, die letzte (12. 'Phase', *nidāna* [1]) einer jeden Existenz beginnt mit oder, besser gesagt, ist abhängig von der 'Geburt', *jāti* (11. 'Phase') [2]). Die Geburt ist aber nur das In-die-Erscheinung-Treten des 'Werdens', *bhava* (10.), des Beginnes des realen Lebens, der Conception, wie wir auch sagen könnten, und diese ist ihrerseits wieder abhängig von der 'Verwirklichung', *upādāna* (9.) eines 'Verlangens', *tṛṣṇā*, *taṇhā* (8.), genauer gesagt des Bestrebens sich in Realität umzusetzen. Der Parallelismus dieser Anschauung mit der aristotelischen Lehre von dem Verhältniss der 'Potenz', δύναμις, zur 'Actualität', ἐνέργεια, springt in die Augen; es verdient jedoch der indische Denker vor dem griechischen insoferne den Vorzug, als er sich bemüht, die Kluft zwischen den beiden Kategorien durch eine Reihe von successiven Entwicklungsgliedern zu überbrücken. Allerdings ist Entwicklung im buddhistischen Sinne nicht identisch mit dem, was wir unter diesem Worte zu verstehen pflegen, sondern involvirt ein vollständiges Aufgehen der einen Phase in der andern, nicht Veränderung an einem zu grunde liegenden Substrat. So sind z. B. die Elemente, welche die sauer gewordene Milch bilden, von den Elementen der früher vorhanden gewesenen süssen vollkommen verschieden, es gibt dabei keine zugrunde liegende Substanz [3]). In derselben Weise haftet auch das 'Verlangen', das sich in die 'Verwirklichung' umsetzt, nicht etwa an einem Subjecte, sondern repräsentirt eine für sich existirende Wesenheit, woraus implicite folgt, dass wir mit der 8. 'Phase' die Grenze zwischen Sinnlich und Übersinnlich überschritten haben und dass uns die nächst höheren in eine Sphäre führen, wo wir es nur mehr mit intellegiblen, aber allerdings in gewissem Sinne realen, Kategorien zu thun haben. In der That ist die nächste Phase die 'Empfindung', *vedanā* (7.), die aus der 'Berührung', *sparśa, phassa* (6.) einer der sechs 'Qualitäten', *ṣaḍāyatana*, *saḷāyatana* (5.) hervorgeht.

Zunächst ist hiebei zu bemerken, dass die Inder als sechsten Sinn das 'Denken', *manas*, betrachten, dem das Denkbare ebenso als Object gegenübersteht, wie das Sichtbare dem Auge, das Hörbare dem Ohre u. s. w., ferner mag daran erinnert werden, dass auch

1) Der Terminus bezeichnet ursprünglich 'Krankheitsursache' (Senart. *Mélanges de Harlez*. p. 287).

2) Burnouf. *Introduction à l'histoire du Buddhisme*, p. 492.

3) Warren. *Buddhism in translations*, p. 114.

die moderne Biologie in Übereinstimmung mit Demokrit [1]) Berührung im weitesten Sinne als Vorbedingung der Empfindung hinstellt, und wir brauchen diese Beobachtung bloss auf das übersinnliche Gebiet zu übertragen und anzunehmen, dass eine appercipirbare Qualität sich in eine Empfindung in abstracto, d. h. in eine von einem empfindenden Subjecte losgelöste verwandle, um den Gedankengang Buddha's zu erfassen.

Die nächste (4.) Phase heisst 'Name-Form', *nāmarūpa*, und es ist nach dem Vorausgehenden klar, dass 'Form' hier nichts Materielles bezeichnen kann, sondern im aristotelischen Sinne als Gegensatz zu Stoff aufgefasst werden muss. Da nun weiters der übrigens schon vorbuddhistische Terminus 'Name-Form' ein Ausdruck für Individuum ist, so kann in dem uns beschäftigenden Zusammenhange darunter nichts Anderes verstanden werden, als eine abstracte Einheit, eine Idee. Wir erhalten hiermit ein frappantes Gegenstück zu den 'Ideen' Plato's, allerdings mit dem fundamentalen Unterschiede, dass die letzteren die ewigen Wesenheiten der Dinge vorstellen, während die buddhistische 'Idee' ebenso flüchtig und vergänglich ist, wie die andern 'Phasen'. 'Name-Form' darf deshalb auch nicht mit dem 'feinen Körper', *liṅgaśarīra*, der Sāṅkhya-Philosophie identificirt werden, da derselbe das Princip der Persönlichkeit und der Identität der Person in den zahllosen Verkörperungen vorstellt [2]).

Die 'Idee' soll nun weiter aus dem 'Bewusstsein', *vijñāna*, *viññāna* (3.) und dieses seinerseits aus den 'Dispositionen, *saṁskāra*, *sankhāra* (2.), unter welch letzteren wir in buddhistischem Sinne die gesammte individuelle Anlage verstehen müssen, hervorgehen. Hier scheint es mir nun, dass allgemein bekannte Erscheinungen, die das geistige Schaffen begleiten, wohl geeignet sind, die Entwicklungsreihe Buddha's zu beleuchten und zu erklären. Jedermann weiss, in welchem Masse dasselbe von der Stimmung d. h. der Naturanlage in einem bestimmten Momente, abhängig ist und dass eine Idee, d. h. das einheitliche Urbild eines jeden Schaffens, sich nur im Bewusstsein zur Klarheit durchringen kann; buddhistisch ausgedrückt: die Stimmung gestaltet sich durch das Bewusstsein hindurch zur Idee. Diese löst sich dann wieder in eine Reihe von Einzelvorstellungen auf — die sechs Qualitäten —: der Componist hört die verschiedenen Töne, der Maler sieht die einzelnen Farbennuancen, der Erfinder berechnet die Theile der Maschine u. s. w. Durch diese Thätigkeit, infolge deren nothwendiger Weise Sinnliches vorgestellt wird, durch die Versinnlichung der Idee, um mich so auszudrücken, entsteht die Empfindung des Verlangens die Idee zu verwirklichen, sie durch die Objectivirung in die Aussenwelt gleichsam los zu werden, ein Drang zu dem die rein ästhetische Freude am Schaffen, ohne weiteren Zweck, den Anstoss geben kann. Der Schriftsteller kleidet also seine Gedanken in Worte, der Componist schreibt die Noten nieder oder bringt die Töne auf einem Instrumente hervor u. s. w., mit einem Worte das Geistige verbindet sich mit Materiellem, die Stufe der Erzeugung oder Conception ist erreicht.

In ähnlicher Weise stellte sich, meiner Ansicht nach, Buddha vor, dass die Idee des Individuums, *nāmarūpa*, durch die Verbindung mit den Elementen, *dhātu*, sich zu einem materiellen Individuum, *pudgala*, *puggala*, verwirkliche, und es erklärt sich aus diesem Verhältniss, wieso gelegentlich die 'Idee' als etwas aussen Befindliches dem materiellen Körper, *satkāya*, *sakkāya*, gegenübergestellt wird [3]) und wieso die Bestandtheile oder 'Stützen', *skandha*, *khandha* des letzteren als 'Verwirklichungsstützen', *upādanaskandha*, *upādānak-*

1) Mrs. Rhys Davids. A buddhist manual of psychological ethics, p. LVI.
2) Garbe. *Sāṅkhya und Yoga*, (Grdr. d. indo-ar. Philol. Bd. III, Heft 4) p. 26.
3) Oldenberg. Z. D. M. G. 1898, p. 689.

khandha bezeichnet werden können, obschon der Unterschied von ideell und materiell Illusion und die Annahme einer Differenz zwischen beiden genau genommen also ein Fehler ist.

Es scheint nun allerdings, dass mit den 'Dispositionen' oder der Naturanlage der Kreis geschlossen werden müsse, denn nach indischer Auffassung charakterisirt ja die 'sittliche Bilanz', *karman*, *kamma*, einer abgestorbenen Existenz den Nachfolger in einer bestimmten Richtung und es ist deshalb nicht abzusehen, wie die *saṁskāras* aus einer noch höheren, unbestimmteren Kategorie hervorgehen sollten, die sich zwischen sie und das *maraṇa* einschiebt. Wenn Buddha trotzdem noch ein Zwischenglied statuirt, welches die beiden Lebenskreise, den vollendeten und den neu entstehenden miteinander verbindet, so hat er damit, allem Anscheine nach, eine Concession an eine durch ihr Alter ehrwürdige indische Tradition machen wollen, wobei übrigens nicht vergessen werden darf, dass er vor vielen seiner Zuhörer überhaupt niemals bis zu den obersten 'Phasen' hinaufstieg, sondern häufig die Reihe mit der 'Idee', dem 'Bewusstsein', dem 'Verlangen' oder, wie wir mit Schopenhauer sagen könnten, mit dem 'Willen zum Leben' begann. Immer und immer wieder kehrt nämlich bei den Alten der Gedanke wieder, dass nur das Wissen, *vidyā*, den Menschen erlösen könne, das Nichtwissen ihn in den Kreislauf der Existenzen zurückschleudere. Streichen wir bei diesem Begriffe den Träger, an dem es haftet, so erhalten wir die (1.) 'Phase', die wir am Besten mit 'Unbewusstsein', *avidyā*, *avijjā*, wiedergeben können, da darin Nichtwissen und Nichtsein verschmolzen sind [1]). Dieser höchste und unbestimmteste Begriff bildet also die Brücke zwischen Tod und Leben, ein traumloser Schlaf, dem kein schöpferischer Drang zukommt und der eben deshalb sich scharf von dem von Schelling vorbereiteten und von Hartmann präcisirten Begriff des Unbewussten unterscheidet, eine flüchtige Phase, gleichsam der Hintergrund auf dem das geheimnisvolle Gesetz der Wiedergeburt seine Wirksamkeit entfaltet und der darum weder mit dem brahmanischen *tad*, noch dem chinesischen *tao*, der Ursache alles Seins, identificirt werden darf.

GRAZ. J. KIRSTE.

1) Burnouf. *Introduction à l'histoire du Buddhisme*, p. 485, 507.

Note. Die vorstehende Hypothese schliesst sich an die von Burnouf aus nordindischen Quellen geschöpften Ansichten an und steht auch mit der Darstellung des Tantra, das von de la Vallée Poussin (J. R. A. S. 1897, p. 463 ff., vgl. Barth. Revue de l'hist des relig. 1900. Bouddhisme, p. 13) veroffentlich wurde, im Einklange. Auf die in letzterem Werke vorkommende Theorie des *antarābhava* des 'Zwischenseins', das vom Sein und Nichtsein verschieden ist, sowie auf andere Einzelnheiten hoffe ich in anderem Zusammenhange zurückzukommen.

DE OORSPRONKELIJKE VOLGORDE VAN FÁFNISMÁL 20—22.

De strofen, die het slot van het gesprek tusschen Sigurðr en den door hem doodelijk verwonden draak inhouden, luiden volgens de overlevering:

20. (Fáfnir) *Ræþk þér nú Sigurþr, en þú ráþ nemer*
ok ríþ heim heþan,
et gjalla gull ok et glóþrauþa fé,
þér verþa þeir baugar at bana.

21. (Sigurðr) *Ráþ es þér ráþet, en ek ríþa mon*
til þess gulls es í lyngve liggr;
en þú, Fáfner! ligg í fjǫrbrotom,
þars þik Hel hafe.

22. (Fáfnir) *Reginn mik réþ hann þik ráþa mon,*
hann mon okr [verþa] báþom at bana;
fjǫr sitt láta hykk at Fáfner mune,
þitt varþ nú meira megen.

Zoowel tegen de volgorde als tegen den inhoud dezer strofen kunnen gewichtige bedenkingen worden ingebracht. Str. 20 geeft geen geringen aanstoot. Op zijn minst bevreemdend is de zorg, die Fáfnir toont voor het heil van zijn doodvijand. De draak weet, dat zijn goud den ondergang van Sigurðr zal bewerken. Dat hij hem daarmee dreigt, is geheel natuurlijk; de stervende profeteert, zooals zoo dikwijls, zijn vijand rampspoed. Hij schroomt ook geenszins de mededeeling te doen, wel wetend, dat een held door voorzichtigheid zich van zijn plan niet laat afbrengen. Maar van de profetie van onheil tot den welmeenenden raad, dat onheil te vlieden, is een heele stap. Neemt men nu in aanmerking, dat de strofe uit vreemde elementen samengeflanst is (r. 1 = Háv, 112, 1; r. 2 is bijna woordelijk = Regm. 9, 4 — in welk verband insgelijks van het goud sprake is; — r. 3—4 = str. 9, 3—4), dan ligt het besluit voor de hand, dat deze strofe niet echt is [1]).

1) De meening, dat Fáfnir nog op andere plaatsen van het gedicht Sigurðr een goeden raad zou hebben gegeven, moet worden verworpen. Str. 9 kon alleen onder den indruk van str. 20 zoo worden verstaan; inderdaad bevat de plaats eene bedreiging in den geest, zooals hierboven werd aangeduid. Ook str. 11 is eene bedreiging en geenszins, — gelijk Müllenhoff wilde, — eene sententie. Daarom mag ook in regel 3 *þú* niet geschrapt worden; *i vinde* is niet praegnant; het vers wil zeggen 'als je in den wind roeit (anders een gevaarlooze onderneming), zal je verdrinken', waarop v. 4 'wie veeg is, komt door alles (zelfs door het geringste) om'. Wanneer men met Gering v. 3 vertaalt 'wie zich in gevaar begeeft, komt daarin om', dan staat dat met v. 4 in directe tegenspraak, en met v. 1—2 bestaat er dan in het geheel geen verband.

Wonderlijk volgt hierop str. 21, 1*a*: 'u is een raad gegeven'. De gebroeders Grimm, begrijpende, dat niet Fáfnir maar Sigurðr een raad ontvangen heeft, veranderden *þér* in *mér;* maar *þér* is de oorspronkelijke lezing der verzameling, zooals de Vǫlsunga saga toont. Overigens wist ook de schrijver dier saga met de plaats geen weg en gaf haar weer op de volgende wijze: *þetta eru þín ráð*. Zóó is ook de opvatting der jongere exegeten; maar zij blijven het antwoord schuldig op de vraag, hoe de woorden *ráþ es þér ráþet* met mogelijkheid zóó iets kunnen beteekenen.

Str. 21 maakt den indruk, de slotstrofe van het gesprek te zijn. Gelijk aan Fáfnir het eerste, zoo komt aan Sigurðr het laatste woord toe; na het krachtige 'lig te stuiptrekken in de macht van Hel' kan ieder verder antwoord van Fáfnir slechts dienen om den indruk te verzwakken. Str. 22 daarentegen kan zeer goed Fáfnirs laatste woord wezen, ja, men weet zelfs niet, wat hij daarna nog meer te zeggen kan hebben, maar na str. 21 is zij niet geschikt om het slot van het gesprek te markeeren; dit is tegenover Müllenhoff positief vol te houden. Men komt dus in de verzoeking te vermoeden, dat str. 20 onecht is, en dat str. 22 op de plaats van str. 20 behoort te staan. Het eenig bezwaar tegen deze opvatting is, dat str. 21 niet een passend antwoord op str. 22 schijnt te wezen.

Dat str. 21 en niet 22 de slotstrofe is, heeft reeds Edzardi (Germania 23, 314 e. v.) gezien. Hij tracht den ouden samenhang met behulp der Vǫlsunga saga te herstellen. Het is noodig, thans op deze een blik te slaan. Hier staat de inhoud van str. 21 aan het einde van het gesprek. Maar die van str. 22 staat op eene geheel andere plaats, namelijk tusschen str. 15 en 16. Ik kan Edzardi niet toegeven, dat deze volgorde de oude is. Hetzij men str. 12—15 met hunnen geleerd-mythologischen inhoud behoudt, gelijk nog Finnur Jónsson doet, hetzij men ze, m. i. met volkomen recht, verwerpt, er bestaat zulk een volstrekt gebrek aan samenhang tusschen str. 22 en de omgeving, waarin zij hier geraakt is, dat hieromtrent maar één meening mogelijk is. Daarentegen geloof ik wel, dat de volgorde der Vǫlsunga saga relatief oorspronkelijk is. De strofe was — dóor eene nog niet opgehelderde oorzaak — uit haar wezenlijk verband geraakt en achter str. 15 geheel verkeerd aangebracht. De schrijver van den Codex Regius of zijn voorbeeld zag, dat die plaatsing onjuist was en verzette de strofe naar eene plaats, waar zij in een beteren samenhang stond, maar die daarom niet de juiste plaats is. Indien in de oorspronkelijke verzameling str. 22 daar had gestaan, waar R. haar kent, dan is het niet te begrijpen, hoe de schrijver van den codex, dien de Vǫlsunga saga gebruikte, er toe kon gekomen zijn, haar tusschen str. 15 en 16 te plaatsen.

Ook de volgorde van str. 20—21 in de saga stemt niet met die van den Codex Regius overeen. Str. 20 kende reeds de schrijver der saga; zij is dus niet een toevoegsel van R.; maar de saga is uitvoeriger. Edzardi schrijft die uitvoerigheid hieraan toe, dat de Codex Regius verzen verloren heeft; de bron der saga zou vollediger zijn geweest. De volgorde der saga is de onderstaande:

Þat ræð ek þér at þú takir hest þinn ok ríðir á brott sem skjótast (= Fáfn. 20, 1—2), *því at þat hendir opt, at sá er banasár fær hefnir sín sjálfr* (I [1]) ontbr. Fáfn.) *Sigurðr segir: þetta eru þín ráð, en annat mun ek gera; ek mun ríða til þíns bóls ok taka þar þat et mikla gull, er frændr þínir hafa átt* (= Fáfn. 21, 1—2). *Fáfnir svarar: Ríða muntu þar til, er þú finnr svá mikit gull, at gert er um þína daga* (II ontbr. Fáfn.),

1) De cijfers I—IV duiden de in Fáfnismál ontbrekende volzinnen of deelen van volzinnen aan.

ok þat sama gull verðr þinn bani (= Fáfn. 20, 3 – 4) *ok hvers annars er þat á* (III ontbr. Fáfn.). *Sigurðr stóð upp ok mælti: Heim munda ek ríða, þótt ek mista þessa ens mikla fjár, ef ek vissa, at ek skylda aldri deyja* (IV ontbr. Fáfn.), *en hverr frækn maðr vill fé ráða alt til ens eina dags* (= Fáfn. 10, 1 – 2, die niet hierheen verplaatst maar hier herhaald zijn); *en þú Fáfnir! ligg í fjǫrbrotum, þar er þik Hel hafi* (= Fáfn. 21, 3 – 4).

Het valt in het oog, dat in dezen tekst een zeer regelmatige afwisseling bestaat tusschen volzinnen, die in Fáfnismál staan, en zulke, die er niet staan. Indien het gedicht verzen verloren heeft, dan kan evenmin str. 20 als 21 in haar oorspronkelijken vorm bewaard zijn; na iedere halve strofe ontbreekt iets. Maar het is niet waarschijnlijk, dat Fáfn. 20 – 21 bestaat uit louter losse halve strofen, waaraan telkens de andere helft ontbreekt. Afgezien van formeele redenen hierom, omdat de overtollige volzinnen der saga op één na geen enkele nieuwe gedachte inhouden. II en IV zijn geabstraheerd uit hetgeen onmiddellijk volgt; zij betuigen dus slechts een breedsprakige weergave van den tekst. III *ok hvers annars er þat á* is te kort, om de paraphrase eener halve strofe te zijn; de schrijver voegt hier aan den vloek, dien het voorbeeld had, het uit c. 14 bekende dreigement toe. Alleen de inhoud van I is nieuw, en Müllenhoff ziet daarom in dien volzin de oorspronkelijke tweede helft van str. 20 en meent, dat die in den Codex Regius door de verkeerdelijk gerepeteerde verzen uit str. 9 zijn verdrongen. Intusschen is tegen deze zienswijze in te brengen, dat toch ook de schrijver der Vǫls. s. str. 20, 3 – 4 in dat verband kende, want haar inhoud volgt onmiddellijk daarna; alleen is een deel van Sigurðs antwoord (str. 21, 1 – 2) tusschen I en 20, 3 – 4 geschoven. Door Müllenhoff's hypothese wordt voorts str. 20 in geene deele gebaat; de eerste helft blijft een samenraapsel van vreemde elementen; het hoofdbezwaar echter, dat hierboven tegen de strofe werd ingebracht, wordt nu tot een afdoend bezwaar, want dat Fáfnir, indien hij van plan was, vóór zijn krachten hem begaven nog een poging te doen, den vijand, met wien hij reeds geruimen tijd geconverseerd had, te schaden, die poging zou inleiden met den raad om zich uit de voeten te maken, is toch inderdaad belachelijk. De phrase is dus niets dan een verkeerde poging van den sagaschrijver, om v. 1 – 2 te verklaren. Waar Fáfnir zegt 'Sigurðr, ik raad je van hier te gaan', begreep de sagaman niet, dat dat beteekende 'ga heen, zonder het goud mee te nemen', ofschoon v. 3 – 4 hem uit den brand hadden moeten helpen; hij vatte den raad letterlijk op: 'ga van de plek, waar gij staat'. Om dat toe te lichten, schreef hij: *þvíat þat hendir opt, at sá er banasár fær hefnir sín sjálfr.* Waarschijnlijk is de volzin slechts als een verklarende opmerking van den schrijver, niet als een deel van Fáfnirs rede bedoeld. De omzetting van 20, 3 – 4 (rede van Fáfnir) en 21, 1 – 2 zou daartegen spreken, indien het uitgemaakt was, dat zij een gevolg was van de toevoeging van dezen zin, maar dat dat verre van zeker is, zal aanstonds blijken.

Wat de saga verder bij den Codex Regius voor heeft, wijst evenmin op een meer oorspronkelijken tekst. Het is eene tweede paraphrase van str. 10, 1 – 2. De oorsprong dezer plaats is duidelijk genoeg. Immers 20, 3 – 4 is een repetitie van 9, 3 – 4. Waar nu in de sage op eene reeds in de oudste bereikbare redactie der verzameling voorkomende herhaling van 9, 3 – 4 een herhaling van 10, 1 – 2 onmiddellijk volgt, terwijl overigens noch in den Codex Regius noch in het overeenkomstig deel der Vǫlsunga saga [1]) herhalingen voorkomen, daar is het gemakkelijk te zien, dat 9, 3 – 4 10, 1 – 2 nagesleept hebben. Er kan alleen hierover twijfel bestaan, of de repetitie van 10, 1 – 2 het werk van den saga-

1) Van éene herhaling in een ander deel van het gesprek zie ik af.

schrijver is en samenhangt met een mogelijke behoefte, om het laatste antwoord van Sigurðr, waarvan hij de helft dan reeds gebruikt zou hebben, op de lengte eener — geparaphraseerde — strofe terug te brengen, of dat reeds in den door hem gebruikten codex der Edda str. 10, 1—2 op deze plaats herhaald was. Dat is ongetwijfeld het waarschijnlijkst. De volgorde van dat handschrift was dan, slechts in deze éène nieuwigheid afwijkend van R: 20, 1—2, 20, 3—4 (= 9, 3—4). 10, 1—2. 21, 1—2. 21, 3—4. De schrijver der Vǫlsunga saga plaatste daarop 21, 1—2 achter 20, 1—2 en de aldaar door hem ter opheldering toegevoegde phrase. Indien deze gang van zaken, zeker de eenvoudigste, ook de juiste is, dan blijkt, dat niet 20, 3—4 en 21, 1—2 eenvoudig omgezet zijn, — immers 10, 1—2 stond reeds daartusschen, — ook niet 20, 3—4 achter 21, 1—2, maar dat 21, 1—2 teruggeplaatst is vóór 20, 3—4 [1]). De aanleiding tot de verplaatsing zal deze geweest zijn, dat in het handschrift der Edda, dat de sagaschrijver gebruikte, Sigurðr aan het einde anderhalve strofe aaneen sprak, terwijl anders aan ieder der sprekenden telkens niet meer dan één strofe werd toegestaan; deze anderhalve strofe werden nu in twee replieken van Sigurðr verdeeld; dientengevolge moest ook Fáfnirs laatste rede (str. 20) in tweeën gedeeld worden; uit Sigurðr rede koos de sagaschrijver om die deeling van str. 20 tot stand te brengen de eenige halve strofe, die ook vóór 20, 3—4 verstaanbaar was. Van 'formelhaft wiederkehrenden versen', waarvan Edzardi droomt, is geen sprake.

Welke is nu de oorspronkelijke samenhang van str. 22? In de verzameling schijnt haar oudste plaats achter str. 15 te zijn, waar zij in geen geval thuis hoort. Ik geloof, dat haar juiste plaats vóór str. 21 is, en dat een misverstand zoowel hare verplaatsing als de substitutie van str. 20 veroorzaakt heeft.

Nadat Fáfnir in het begin van het gesprek zijn onmachtige woede in scheldwoorden gelucht en met den vloek van het goud en de wraak der nornen gedreigd heeft, treedt eene stillere stemming in. Hij spreekt nu van den tijd, toen hij den schrikhelm nog bezat en de menschen op een afstand hield. Maar Sigurðr geeft hem geen tijd om sentimenteel te worden; hij herinnert den draak er aan, dat hij zijn meerdere heeft gevonden. Fáfnir blijft niets over dan zich in zijn lot te schikken. Eén troost echter blijft hem; hij kan niet nalaten, dien stervend uit te spreken: de moordenaar zal de vruchten van zijn daad niet lang plukken; dezelfde vijand, die Sigurðr aanspoorde hem te lijf te gaan, zal ook zijn werktuig den dood bereiden. Die gedachte belichaamt zich in Fáfnirs mond in het verbum *raða*. '*Reginn mik réþ; hann þik ráþa mon*', zegt hij; het is op dit woord, dat de dubbele nadruk en dus ook Sigurðs aandacht valt. Het wekt daarom geen verwondering, dat de held, die ver van teergevoelig zijn vijand tot het laatste oogenblik hoont, dit zelfde verbum tegen hem wendt. Ik versta om die reden *ráð* en *ráða* in 21, 1 in denzelfden zin, waarin Fáfnir *ráða* gebruikt, en verwijs op de bekende uitdrukking *ráða einhverjum banaráð*. De samenhang, de ironie van de plaats staan toe, hier het simplex te gebruiken, waar het proza aan een compositum de voorkeur zou geven, te eer daar het simplex *ráð* zeer veelvuldig van een boos opzet gebruikt wordt, en men misschien alleen dáárom in verband met het verbum *ráða* niet *ráð* in den zin *banaráð* gebruikt, omdat *ráða einhverjum ráð* zeer licht anders kan worden verstaan, wat onze overlevering bevestigt. Op deze plaats echter zou de woordspeling verloren gaan, indien de dichter in plaats van *ráð* een bekend compositum had aangewend. Kon Sigurðr Fáfnir, die hem voorspelt, dat

1) Daarmee vervalt de reden, die ons hierboven nog weerhield, den achter 20, 1—2 toegevoegden volzin als een bloote opmerking van den sagaschrijver op te vatten.

hij verraden zal worden, smadelijker antwoorden dan door te zeggen 'voorloopig ben *jij* al vast verraden; maar *ik* zal nu het goud op de heide gaan ophalen'? Men denkt aan het antwoord, dat Warenar den afgeranselden kok geeft, die hem een pak slaag belooft: 'Mogelijk is misselijk; bij provisie heb je 't al'. De tegenstelling *þér—ek* correspondeert met *mik - þik* in Fáfnirs rede; daarom is het ook verkeerd te schrijven *rípa monk* in plaats van *ek rípa mon*.

De dwaasheid, dat Fáfnir een goeden raad kreeg, staat dus niet in de strofe. Maar de voor de hand liggende vergissing, dat *ráða ráð* 'raad geven' beteekent, is oud en is oorzaak, dat het verband van 22 en 21 niet werd verstaan. Uit 21, 1 scheen met noodzakelijkheid te volgen, dat een strofe vooraf moest gaan, waarin een raad werd gegeven, en een interpolator — vermoedelijk de verzamelaar — lapte nu zoo goed hij kon uit bekende elementen str. 20 bijeen. Hij kan dat gedaan hebben in den waan, het oorspronkelijke te herstellen. Sigurðr zegt str. 21, dat hij het goud zal gaan ophalen; Fáfnir heeft dus den raad gegeven, het te laten liggen; daarmee was de tweede helft der strofe gegeven. Wat zou de draak verder hebben geraden, dan heen te gaan? hiervoor was Reginsmál 9 bij de hand; voor v. 1 was Háv. 112, 1 de bekende formule. Dat de verzamelaar de dichter van str. 20 is, leid ik vooral af uit de plaats, waar str. 22 is overgeleverd. Indien reeds vroeger str. 22 door 20 verdrongen was, dan was er voor 22 geen plaats meer geweest, en de strofe zou licht verloren zijn gegaan. De verzamelaar echter had haar tot zijne dispositie; hij wist slechts niet, nadat hij tot het inzicht was gekomen, dat zij niet tusschen 19 en 21 moest staan; wat nu met haar te beginnen. Hij zette haar nu aan het einde van een viertal strofen (12—15), die ook met den samenhang van het gedicht niets te maken hebben en dus insgelijks als verdwaalde strofen konden en kunnen gelden. Dààr vond haar nog de schrijver der Vǫlsunga saga staan. Maar in den Codex Regius werd zij naar het einde verplaatst door een afschrijver, die onder den juisten indruk verkeerde, dat Fáfnir na deze strofe niets meer kan te zeggen hebben.

AMSTERDAM. R. C. BOER.

IETS OVER DE TAAL VAN DAO.

Ten Zuidwesten van Roti ligt het eilandje Dao. Van de bewoners was bekend, dat zij zelf zeggen van Sumba afkomstig te zijn; doch van hunne taal wist men tot dusverre niets. Onder de vertalingen, welke K. F. Holle indertijd van de Maleische fabel: „hikajat burung anum dan kura[2]” heeft laten maken, vond ik ook eene in de taal van Dao. De taal bleek een Sawuneesch dialect te zijn (en in zooverre verwant met het Sumbasch), doch, gelijk te verwachten was, sterk onder den invloed van het Rotineesch te staan. Hoevele gebreken zulk eene vertaling nu ook mogen aankleven, zij is toch voldoende om een denkbeeld van de taal te geven; zij volgt hier na een paar verbeteringen en verkortingen met enkele opmerkingen, waartoe ik door nader ingewonnen inlichtingen in staat ben gesteld. Ten einde in een kort bestek de vergelijking met het Sawuneesch zoo overzichtelijk mogelijk te maken, staat het Sawuneesche woord cursief gedrukt tusschen haakjes achter het Daosche, als het woord in beide talen nagenoeg identiek is; een cursief gedrukt woord in den tekst wil zeggen, dat het Daosche en het Sawuneesche woord volkomen identiek zijn, terwijl de aan het Rotineesch ontleende woorden met vette letters gedrukt zijn.

Pèka[1] **manubui** ḍĕnga[2] **nggoa** (Daosche uitspraak: goa) **-ḍano.**

Tebo *uru*-na[5] **ḍano** ĕtji (*ĕhi*) fua-ia[3] (*wo-ie*) risi[4] (*rihi*). **Manubui** ḍua (*ḍue*) pea (*pe*) ĕtu[2] *ḍara* **ḍano** ĕna[5], ĕtu[2] kapua (*kepue*) mĕnji-ḍano[6]. **Manubui** ḍua (*ḍue*) sĕra[5] paangalai (*peangalai*) ḍĕnga[2] **nggoa-ḍano** ĕtji (*ĕhi*), sami-sami-ĕna[7], fe ia[6] *ḍai* fĕru (*wĕru*) fadu (*wadu*). Fe ia[6] *ei* **ḍano** mango (*mangu*). Fe ia[6] **manubui** ḍua (*ḍue*) sĕra[5] ra-pèka[8] (*pika*) ḍĕnga[2] *angalai* **nggoa-ḍano** ĕna[5]: „**O** *angalai* **o**, ḍeo[6] neë[5] djaö[5] *tao* samia[7], *ei* **ḍano** mango (*mangu*) ĕle[9]? Nia[8] (*ie*)-na djaö[5] lari (ook Sawuneesch als *lari ĕni*) sa[2] *ḍara* **ḍano** ĕtji (*ĕhi*) laku[10] tènge[6] ngangaä[8] (*ngaä*) djaö[5] ĕtu[2] ĕna[5], **tè** *ḍara* djaö[5] na-*pĕḍa*[8] *rai*[11] **ela** *ou*[5]. *Kĕŕi* sami-ĕna[7], nia[8] (*ie*)-na djaö kĕti[8] *ou*[5], **fò** djaö[5] kĕti[8] *ou* patalale (*pelale*) sa[2] *era ei* ĕtji (*ĕhi*), **fò** *ḍara* djaö[5] feka[6] taleo[12], **tè** djaö[5] nèo[6] lèla (*lila*) kĕti[8] *ou*, nia[8] (*ie*) ḅoe[13], buli[6] kahuri (*kuri*) *ou*, **na** *adu* risi[4] (*rihi*), nia[8] (*ie*) ḅoe[13], djaö[5] kadi[6]. *Kĕri* sami-ĕna[7], **na** *li*-padai (*pedai*) djaö[5] ĕtji (*ĕhi*): „djiï[5] ḍua (*ḍue*) ngĕti[8] *aḍju* ĕtji (*ĕhi*), **fò** kadi[6] mai[2] talora (*telora*) *aḍju* ĕna, djiï[5] ḍua (*ḍue*) mai[2] su (*hu*) **ḅaka-**ĕtji[14], **fò** léla (*lila*) ngĕti[8] *ou*. **Tè** *ou* ḅaku[13] *bòke*[3] féḅa (*uḅa*) *ngĕti aḍju!*” Fe ia[6] **ngoa-ḍano** nadá[15]: „nia[8] (*ie*)! aku[6] *ou* samia[7], djaö madutu (*dutu, pedutu*)”. Fe ia[6] **manubui** sĕra[5] rĕti[8] *aḍju* ĕtji (*ĕhi*), fia (*wie*) **ngoa-ḍano kadi**[6], **dè** lèla (*lila*) rĕti[8]. **Manubui** sĕra[5] lèla (*lila*) *ḍai rae* ĕtji (*ĕhi*), fe ia[6] *ĕle*[16] *dou* sĕra[5] kabĕla (*keḅĕla*) *ai*, buli[6] rĕdi[8] (*ngĕdi*) **ngoa-ḍano** lèla (*lila*) re[2] talora

(*telora*), **manubui** re[2] boaḍai (*boḍai*) boalou (*bolou*). *Ele*[10] *dou* sěra[5] **radu** (R. randu), fe ia[6] *tětěba ai*, fe ia[6] **nggoa-ḍano** taḍange[6] *dou* maruru[6], fe ia[6] aku[6] něngu[5]: „*dou* sěra[5] **radu** nga[5] (*nengá*)"? Fe ia[6] něngu[5] *bòke*[3] fěba (*uba*) ěna[5], běbe[6] sa[2] *rai*, fe ia[6] *made*. *Li* neë[5] nuke[6] ěna[5].

Eerst mogen hier eenige algemeene opmerkingen volgen. Uit den vorm der ontleende Rotineesche woorden als: *randu*, schreeuwen; *manubui* (T. *manupui*), vogel, blijkt dat zij genomen zijn uit een dialect [1]), dat eene oorspronkelijke *r* bewaard heeft, waarin de *d* in het woord, na de *n*, niet verdwijnt, waarin eene Term. *p* in *mb* (*b* naar Daosche uitspraak) overgaat, aan welke voorwaarden de dialecten van Oenale en Ti voldoen; de grootere nabijheid zou den grootsten invloed van het eerstgenoemde het waarschijnlijkst maken. Het klankstelsel van het Daosch komt in het algemeen volkomen overeen met dat van het Saw. [2]), ook in de eigenaardigheden, als de veelvuldig voorkomende omzetting van *u* en *i*: *fěru*, Saw. *wěru*, Jav. *wulan*; Dao. en Saw. *ěmu*, Mal. *rumah*; Dao. en Saw. *lěmi*, M. P. *lima*; de vervanging van *l* door *r*: Dao. en Saw. *uru*, Mal. *ulu*, oud-J. *hulu*; *fěru*, Saw. *wěru*, Jav. *wulan*; *kahuri*, Saw. *kuri*, Mal. *kulit*; de verzachting van *t* in *d*: Dao. en Saw. *dou*, Mak. en Bug. *tau*, mensch; Dao. en Saw. *made*, Mal. *mati*, Tag. *matay*; het veelvuldig wegvallen van de *k*: Dao. en Saw. *aḍju*, Mal. *kaju*; Dao. en Saw. *ngaä*, Bim. *ngaha*, Mad. *ngakan*, eten; enz. De voornaamste afwijkingen zijn: 1e eene oorspronkelijke *s*, welke in het Saw. steeds *h* wordt, blijft in het algemeen in het Daosch: *risi*, Sumba. idem, Ende. *resi*, meer; *dasi*, Mal. *tasik*; *saë*, Tag, *sakay*, stijgen; of gaat soms over in *tj*, gewoonlijk in die woorden waar ook het Bim. denzelfden overgang vertoont: *ětji*, Bim. *itja*, Mal. *ěsa*; *bětju*, Bim. *mbòtju*, Jav. *běsur*; *ngětju*, Bim. *nòtju*, Sumba. *ngosung*, Mal. *lěsung*; *tjeo*, Bim. *tjiwi*, M. P. *siwa*, negen; 2e elke oorspronkelijke *w*, welke in het Saw. behouden is gebleven, wordt in het Daosch tot *f*: *fěru*, Saw. *wěru*, Jav. *wulan*; *fěli*, Saw. en M. P. *wěli*, koopen; *fiu*, Saw. *wiu*, vgl. oud-Jav. *wahu*, nieuw; *fafi*, Saw. en M. P. *wawi*, varken; *manafu*, Saw. *menawu*, Bul. *nawu*, vallen; enz. Die *f* heeft soms neiging om in *h* over te gaan, bijv. *manahu* nevens *manafu*, *hěba* naast *fěba*, Saw. *uba*, mond. In het Bim. schijnt zeldzaam een overgang van **w** in **f** voor te komen, ook het Saw., dat de *f* niet kent, heeft een hoogst enkele maal eene *h* voor *w*, bijv. *huni* nevens *wuni* (ook M. P.), verbergen. Mag hier gedacht worden aan den invloed van de uitspraak van Rotineesche kolonisten, die zich op Dao neergezet en de landstaal geleerd hebben? Geen enkel Rotineesch dialect kent de *w* (behalve in enkele uitroepen), wel de *f*, welke in het Rotin. eene oorspronkelijke *w* als regel vervangt.

Wat nu de grammatica betreft, het eenige prefix van M. P. oorsprong, dat in het Saw. nog levende kracht heeft (om niet te spreken van de versteende overblijfselen als: *ma*, Saw. *me*, in *manafu*, Saw. *menawu* enz. namelijk *pa* (Saw. *pe*), dat causatieve en reciproque verba vormt, wordt ook in het Daosch aangetroffen: *pa-talale*, Saw. *pelale*, loslaten; *pa-* (Saw. *pe-*) *made*, dooden; *pa-* (Saw. *pe-*) *angalai*, met elkander bevriend zijn. Doch van de elementen, die de nieuwere Saw. grammatica vormen, als de prefixen *ta*, *do*, enz. is in het Daosch geen spoor te vinden; hun gebruik zou ook moeielijk samengaan met het sub. 8 te vermelden feit. Opmerking verdient nog, dat het subject, dat in

1) Vgl. Kern, Bijdr. XLII. Het Rotineesch wordt verder opgegeven volgens het dialect van Termanu, tenzij bepaaldelijk een ander dialect genoemd wordt.

2) Vgl. Kern, Sawuneesche Bijdragen, Bijdr. XLI.

het Saw. (ook Bim. en Sumba.) gewoonlijk op het verbum volgt, in het Daosch (ook in de spreektaal) vooraan staat, evenals in het Rotineesch. Vergl. voorts de Aanteekeningen.

1. Sumba. *pèka*, Saw. *pika*, beteekent: zeggen (gelijk ook verderop in den tekst); verhaal is in het Saw. *li-pediri*. *È* voor *i* als *a* volgt ook in *lèla*, Saw. *lila*, vliegen; *dèda*, Saw. *dida*, Sumba. *madita*, hoog.

2. De voorzetsels [1]) zijn: *dĕnga* (Mal. *dengan*) volledige vorm van het Saw. *nga*, met, *ngĕti*, Saw. idem, van, uit; *re*, in de beteekenis van Saw. *djara*, aan (den kant van), *ĕtu* in den zin van Mal. *di*, Saw. *pa; mai* (vgl. Mak. *mae*) in dien van Mal. *ka* en *kapada* (Saw. *la, ma* en soms *pa*). Naast *mai*, in den zin van *ka*, is ook *sa* in gebruik, denkelijk aan het Oenaleesch ontleend.

3. *Fua*, beteekent: vrucht; de vorm *fua-ia* levert derhalve het overtuigend bewijs, dat het Saw. *wo* in *wo-ie*, goed, *wo-rèna*, groot, enz., oorspronkelijk dezelfde beteekenis heeft gehad als bijv. in *wo-poa*, mangga-vrucht. Als afzonderlijk woord luidt *fua* in het Saw.: *wue; ia: ie;* een oorspronkelijke *a* (na *u* en *i*) treft men in het Daosch ook aan in: *dua* (Saw. *due*), twee; *dua*, Saw. *due*, Mal. *tuak; fia*, Saw. *wie*, Bim. van Kolo *wea*, geven, enz.; doch ook *bòke*, gelijk in het Saw. zonder dat er, zooals in die taal, een *bòka* met verschil in gebruik nevens staat. Ook in de voorvoegsels staat een korte *a* tegenover eene Saw. *e: paangalai*, Saw. *peangalai* (zie boven); *kapua*, Saw. *kepue*, stam; *talora*, Saw. *telora*, midden; enz.

4. De hier gevolgde constructie is de gewone, ook in de spreektaal, geheel afwijkend van een Saw. *rihi ne woie*, maar overeenkomstig een Rotin. *malòle-hik*.

5. De pers. voornw., welke tevens als bezittelijke dienst doen, zijn: *djaö* (vgl. Bareë *jaku*), Saw. *ja* (vgl. Mak. *á*), ik; *ĕdi*, Saw. *di*, wij, Mal. *kita* (*ĕdi*, waarvan *di* blijkbaar eene verkorting is, staat voor *ita* (zoo bijv. Bim., Rot.) = *kita*, wij; als (*ng*) *ĕdi*, zien, staat voor *ita*, (zoo Sumba. Bug. = *kita*, zien); *djiï*, Saw. *dji*, wij, (Mal. *kami*); *ou*, Saw. idem, gij, *miu* (Ende idem, Saw. *mu*), gijlieden. De voornw. van den derden persoon zijn: enkelv. *nĕngu*, meerv. *rĕngu*, waarvoor het Saw. *no* en *ro* heeft (*nĕngu* en *rĕngu* bevatten klaarblijkelijk *n*(*a*) en *r*(*a*), hierbij Saw. *anga*, ander, Bim. *angi*, Sumba. *angu*, elkander, welke beteekenis in „zelf" kan overgaan?) Of als bezittelijk voornw. nog *na* voorkomt, dan wel of dit navolging van het Rotin. is, is onzeker. De aanwijz. voornw. zijn: *neë*, deze, dit, (vgl. Saw. *né*, *nàné*), *ĕna*, die, dat (Saw. *nàne* en *àne*, of in samengestelde vormen *nanàne*, *punàne*, *pune*), *nai*, gindsche (vgl. Saw. *ni*, *nide*, *nanide*). Het verderop in den tekst gebezigde *sĕra* is niet ontstaan uit het Rotin. *sila* (dial. *sira*), maar een meervoudsvorm overeenkomstig het Saw. *häre*, (in samenstelling *nahäre*, *puhäre*), meerv. van *nàne; sĕra* staat tot *häre* als *ĕna* staat tot *àne* (*nàne*). Van de overigen zijn mij echter geen meervoudsvormen bekend. Het vragende voornw. voor zaken luidt: *nga* (Saw. idem of *nengá*), voor personen is het aan het Rotin. ontleende *sè* in gebruik.

6. *Mĕnji-dano* is eene vertaling van een in het dial. van Ti en Oenale voorkomenden naam van eene waterplant: *mina-dano*. Wat de overige woorden in den tekst betreft, waarnaast geen Saw. aequivalent staat en die niet in de aanteekeningen besproken worden, beteekent: *deo neë*, heden: *tènge*, zoeken; *buli*, omdat; *nèo*, willen; *aku*, woord; *maruru*, schreeuwen; *bĕbe*, vallen; *nuke*, zijn, aanwezig zijn; meer weet ik er niet van te zeggen; *kadi*, bijten is Sumba. *kati; tadange*, hooren, staat, tot Saw. *rĕngi* als Jav. K. D. *pidangĕt* tot *rungu*. Of *fe ia*, vervolgens, het Rot. (van Oenale en Dengka **feän ia,**

1) Eene eenvoudige opsomming, zonder nadere beschouwing, is hier als regel gevolgd.

nu, moet voorstellen en of hierbij gebracht moet worden *feka* (*fe* + *ka?*), dan, pas, (*feän* in genoemde dialecten), is. onzeker.

7. *Sami-ĕna*, als dat, (Mal. *bagitu*), Saw. *mi-nahăre; sami-neĕ*, als dit, (Mal. *bagini*), Saw. *mi-nahede* (het Saw. bezigt hier meervoudsvormen), *samia*, voor *samimia*, hoe? Saw. *mi-namí* (*mia*, waar?, wat? = Saw. *mi*) waarnaast ook *hami-namí.*

8. In *ra-pèka*, evenals verderop in *na-pĕda*, wordt die verbinding van een pers. vrnw. met een verbaal woord (en wel met een zuiver Dao-Saw. woord) aangetroffen, welke kortheidshalve vervoeging genoemd kan worden. Hiervan is in het Saw. geen spoor meer te vinden. De vraag is nu: heeft hier het Daosch een ouderen toestand bewaard (in het Sumb. en Bim. toch komt die vervoeging wel voor), of heeft men hier met taalvermenging te doen? De vorm der vrnw. van den derden pers. kan niets uitwijzen; Sumb. heeft *na* en *ḍa*, Bim. alleen *na*, Rot. *na* en *ra* (bijv. in Oenale). Eene verdere vervoeging van dergelijke met een consonant beginnende woorden (zie beneden) bestaat er, voor zoover ik heb kunnen nagaan, niet, trouwens ook in den derden pers. kan evengoed de enkele stam gebezigd worden. Er zijn evenwel verba, welke geheel vervoegd worden. In de eerste plaats het woord voor: „drinken": *kinu*, ik drink; *minu*, gij drinkt; *ninu*, hij drinkt; *tinu*, wij (Mal. *kita*) drinken; *minu*, gijl. drinkt; *rinu*, zij drinken. Dit nu is geheel en al de Rotineesche vervoeging [1]), daarin onderscheiden van die in het Sumb. en Bim., dat de vocaal van het pers. vrnw., welke voor met een consonant beginnnende stammen regelmatig tot *a* (in plaats van de *pĕpĕt*) wordt, voor met een vocaal beginnende stammen (hier M. P. *inum*) geheel wegvalt. Het zou evenwel mogelijk zijn, dat hier de Rotin. vervoeging invloed had uitgeoefend op eene oorspronkelijk bestaande. Het woord voor „eten" wordt evenwel op de volgende wijze vervoegd: *kuä*, *muä*, *naä*, *taä* (wij, Mal. *kita*), *miä*, *raä*, eene vervoeging zoo geheel verschillend van een Sumb. *ku-nganga*, enz., een Bim. *ku-ngaha*, enz., dat hier alleen aan overname, niet aan vervorming gedacht kan worden. Er is echter meer. Nog is niet genoemd de vorm, dien het werkw. heeft in den eersten pers. meerv. Mal. *kami*; deze luidt bij het woord voor „drinken" *nginu* (het Saw. heeft *nginu*, onveranderlijk voor alle personen), Rot. heeft *minu* (trouwens de vorm zou onmogelijk Rotin. kunnen zijn, dewijl geen enkel dialect *ng* aan het begin van een woord kent), Sumba. heeft *ma-unung*; een reden waarom de *m* door eene *ng* vervangen zou zijn, is wel niet te vinden. „Wij (*kami*) eten" luidt: *ngaä*, wat onmogelijk uit den correspondeerenden Rotin. vorm *miä* kan zijn ontstaan, maar overeenkomt met den Saw. stamvorm *ngaä*, welke blijkens *nga-ngaä*, voedsel, Saw. *ngaä* (de reduplicatie in navolging van Rot. *nanaäk*) ook voor het Daosch als stamvorm moet gelden. Wanneer men nu nog in aanmerking neemt, dat het woord voor „zien" (Saw. *ngĕdi*) op de volgende wijze vervoegd wordt: *kĕdi, mĕdi, nĕdi, tĕdi* (wij, *kita*), *ngĕdi*, (wij, *kami*), *mĕdi, rĕdi;* waarin dus weer de Saw. stamvorm voorkomt in den eersten pers. meerv. exclusief, dan volgt daaruit, dat *nginu* en *ngĕdi* ook voor het Daosch als stamvorm moeten aangenomen worden, en wijl *kinu*, enz., *kĕdi*, enz. onmogelijk uit *nginu*, *ngĕdi* kunnen zijn ontstaan, dat er van eene eigen vervoeging in het Daosch geen sprake kan zijn bij deze woorden. Maar terwijl *kinu* enz. eenvoudig uit het Rotineesch overgenomen is, dewijl *nginu* zeer weinig in klank verschilt met een Rot. *pinu*, (hij drinkt), moet de vervoeging van *ngĕdi* gevormd zijn in navolging van die van *nginu*, dewijl het toch niet waarschijnlijk is, dat men nog eenig verband tusschen *ngĕdi* en Rotin. *nita* (hij ziet) gevoelde. Op dezelfde wijze als *ngĕdi* ver-

1) Met uitzondering van die in het dial. van Dengka.

voegd, komt in den tekst voor *ngĕti*, dragen, brengen, wel hetzelfde woord als Rot. van Ti enz. *nendi* (Term. *neni*), hij brengt.

Nia, in den tekst is van *ia* (Saw. *ie*), goed, dus: het is goed, gevormd als Rot. *ninu* van een M. P. *inum*. Eigenaardig is nog de behandeling van het woord voor „gaan", men zegt: *djaö laku* (en dit *laku* kan wel niet anders zijn dan het in het Jav., Sumb. enz. gelijkluidende woord, Bis. *lakau*); dewijl nu in het Rot., ik ga: *ku*, luidt, gij gaat, *mu* enz., vervoegt men dit woord op de volgende wijze: *laku*, *lamu*, *lani*, *lati* (wij, *kita*), *laku* (wij, *kami*), *lami*, *lari*, waarin *ni*, *ti*, *mi* en *ri* verkortingen moeten zijn van Rotin. *neu*, *teu*, *meu*, *reu*, wegens den klemtoon op de eerste lettergreep. Hoewel het nu niet rechtstreeks te bewijzen is, maakt het bovenstaande het meer dan waarschijnlijk, dat ook vormen als *ra-pèka* onder invloed van het Rotin. zijn ontstaan. Waarom overigens in den eersten pers. meerv. exclusief ook niet den Rotin. vorm overgenomen is, kan ik niet bevroeden. Nog moet opgemerkt worden, dat de Rot. *r*-dialecten thans niet meer in den eersten pers. *kinu* enz. zeggen (gelijk in Bilba, Korbafo), maar *inu*, een bezwaar tegen het bovenstaande kan dit echter niet zijn, alleen blijkt er uit, dat, toen de invloed van het Rotin. het eerst deze veranderingen veroorzaakte, men ook daar nog *kinu*, enz. zeide.

9. Zoo is de gewone constructie in overeenstemming met een Rotin. *meti sò* (dial. *èna*); de Saw. zou zijn: *ĕla pe-mangu* (daargelaten dat in dezen zin *mangu* niet gebruikelijk is).

10. De constructie met *laku* achteraan is zuiver Rotin. Zie over *laku* onder 8.

11. *Rai ela*, voor het Rotin. *laö ela*, verlaten.

12. *Taleo* is eigenlijk: ruim; de uitdrukking is eene vertaling van een Rotin: *au dale-nga loaka*, mijn hart is ruim, ik ben verheugd.

13. *Ḅoe*, niet (vgl. Saw. *ḅole*, dat niet!) wordt evenals het Saw. *ḍo* achteraan geplaatst, dus *nia ḅoe* = Saw. *ie ḍo*, het is niet goed, ook: het kan niet. De vetative partikel luidt in het Daosch: *ḅaku*.

14. Met *bèke* (dial., althans in Ti ook *baka*) vormt het Rotin. distributiva: *bèke-esak*, ieder één, enz., *baka-ĕtji*, is dus naar Rotin. voorbeeld gevormd (daargelaten dat het Rotin. hier: *bèkeselik*, ieder aan een zijde, zou bezigen).

15. *Nadá*, kan wel niet anders zijn dan Rotin. *natá* (in alle dialecten), hij antwoordt; eigenaardig is hier de verzachting van de *t* in *d*. In den eersten persoon zou men zeggen: *djaö da*, dus zonder vervoeging (vgl. 8), daarnevens is ook *sĕmi*, Saw. *hĕmi*, in gebruik.

16. *ĕle dou*, wil hier zeggen: alle menschen; *ĕle* (ook Saw. in in een bepaald geval voor *ĕlā*, vgl. *bòke* sub. 3), beteekent eigenlijk: op zijn; het is hier vertaling van het Rotin.: *basa*, dat „op zijn" en „alle", beteekent. Men zegt ook *mou-mou* van *mou* (Saw. idem), schoon (op).

17. Saw. *ḅodai; ḅolou* beteekent respectievelijk Noord en Zuid (lett. landzijde en zeezijde), dewijl Rot. *ki*, zoowel Noord als links, *kona*, zoowel Zuid als rechts beteekent, heeft Dao *boaḍai* en *ḅoalou* ook de beteekenis resp. van links en rechts verkregen. Bij *boa* (*ḅo*) vgl. Rot. *boboak*, zijde.

AMSTERDAM. J. C. G. JONKER.

RAMPZALIGE BOERSOK[1].

De eigenaardigheid van het sprookje is dat deugd, hoe zwaar zij ook beproefd moge worden, steeds belooning vindt, ondeugd daarentegen onvermijdelijk ten verderve leidt. Zoo is dit ook in de volksverhalen der Bataks. Kenmerkend voor het karakter van den Batak is evenwel de drang om zich over ondergaan onrecht zelf te wreken, tegen beter weten in en zonder, gelijk de adat dit voorschrijft, daartoe zijn toevlucht tot het gerecht te nemen. Grootelijks zondigt hij daardoor tegen de hoogere machten wien het overgelaten blijven moet als Nemesis op te treden; zij toch laten zich te dien aanzien nimmer onbetuigd. Zonder falen volgt de straf de misdaad en hij, die zich als eigen rechter opwerpt, ontgaat dus evenmin zijn verdiende straf. Legio zijn de verhalen, die deze opvatting tot grondslag hebben; zelfs de deugdzame, die zich, al is het slechts eenmaal vergrijpt, boet met zijn leven. Treffend komt dit o. a. uit in de hieronder volgende vertelling van den beklagenswaardigen knaap, wien men zelfs een naam onthield en die, in spijt van zijn betoonde vaderliefde, toch een waterspook ten offer valt, omdat hij het lijk zijns vaders, schoon die vader zijne moeder en hem het leven ondragelijk had gemaakt, den tijgers ten prooi laat, instede van het een eerlijke begrafenis te geven.

213 SIBURSOK LUMANGLUMANG[2]).

Asa adong ma halak na saingan na margoar Sihadji. Dua djolmana, sada situan leanna, sada sitarbuwangna. Ija sitarbuwangna sada anakna; ija situan leanna inon tolu anakna. Ija goar ni anak ni sitarbuwang Sibursok do, ija goar ni anak ni situan lean sada Sihorsik, sada Sibatu, sada Silimut. Asa marhauma nasida, alai hombar do haumanasida inon.

Ija nung do sun dirabi haumana inon, asa diboan sitarbuwangna ma sattisatti tu haumana inon. Ija nung do sahat, hundul nasida. Asa didokkon ma anakna inon Sibursok: »asa piohon ma djolo amami, ale
214 amang, makkatahon sattisatti on", boti ma didok sitarbuwangna inon. Ro ma anakna inon, asa dipiohon ma amana inon: »ija ho, ale appang, beta djolo tu haumanami, ana didokkon dainang makkatahon sattisatti?" boti ma didok Sibursok lumanglumang. Ija ro ma didok djolmana situan leanna inon: »dadong huloas tu si amami, barang aha ulaonmuna puhuti hamuna disinon!" boti ma didok situan leanna inon. Asa mulak ma Sibursok lumanglumang, asa tangis ma ibana. »Ija, ale inang, habot ma songon iba on, anak ni sitarbuwang, dohot makkatahon nitak dohot makkatahon sattisatti dadong be olo damang,"! boti ma didok

---

1) Boersok is de algemeene naam van mannelijke kinderen vóor dat deze hunnen naam ontvangen; de knaap had dus geen naam: »ija goar ni anak ni sitarbuwang Sibursok do". Zuiver Tobasch heeft *Si-unsok* en *laenna*.

2) Ex legato v. d. Tuuk, 767^c — deel III, — fol. 213 ss.

Sibursok lumanglumang. Asa dihatahon ma sattisatti inon. »Ija ale Oppung debata, asi roham di ahu, on
di ho sattisatti. Ahu ale Oppung, indadong huboto martonggotonggo ho, ale Oppung debata; asa gabe emekku
di haumakkon bahen, ale Oppung!" boti ma didok ina ni Sibursok lumanglumang. Asa martaba ma nasida
215 di haumanasida inon; dua do, ibana dohot anakna inon martaba hauma inon.

Ija hauma ni situan lean dangadong podo ditaba. »Ija beasa hamuna lat soada martaba, ale Horsik?" boti ma didok natorop. »Piga dan bahenonnami tabaonnami torop do hami", boti ma didok anak ni situan leanna inon.

Asa nung sat tabaon ni halak, asa masak ma haju ni halak, manurbu ma halak. Ija haju ni situan lean
tata podo, ai dipudi ibana martaba haumana inon. Asa mangahut ma halak. Ija nung do sun ahuton ni
sitarbuwang inon: »asa laho ma ho, ale Bursok lumanglumang, mangido hail tu amami, asa makkail ho amang",
boti ma didok inana inon. Asa laho ma Sibursok lumanglumang manopot amana inon. »Basa ro ho tu son?"
boti ma didok amana i. »Asa ro ahu mandokkon ho do, ale apa, manopa hailhu, gire ne ma hami mangordang,
216 indadong diboto dainang mardekke, agiat ahu makkail, ale apang", boti ma didok Sibursok lumanglumang.
Asa ditopa amana i ma hailna, indadong mardila dibahen hail ni Sibursok. Ija hail ni Sihorsik dohot Sibatu
dohot Silimut mardila do hailna dibahen amana inon. Ija hail ni Sibursok indadong mardila: »ija umbahen
na so mardila, dibahen apala dapotan pe ibana, inana i dohotsa mangatton", boti ma roha ni amana inon.
»Ija hail ni anak ni situan lean umbahen na mardila, dibahen ija adong dapot hailna inon panganonna do i
di rohana.

Asa laho ma Sibursok makkail, diboan ma sada rusuhan dekke. Ro halak Sihorsik diida ma diboan
217 Sibursok dekke inon. »Sibursok, ale Batu, marboan dekke!" boti ma ninna Sihorsik. »Asa laho ma muse
Sibursok makkail, asa beta si taihutton Sibursok i na makkaili" boti ma didok Sihorsik. Asa udur ma nasida,
na makkaili, ija Sibursok dapotan hailna, ija halak Sihorsik tolu nasida indadong dapotan hail nasida na tolu.

Asa bot ma ari, asa mulak ma Sibursok. Ro ma Sihorsik ditakkup ma Sibursok, dirappas ma dekke
inon tian Sibursok inon. Asa tangis ma Sibursok inon laho tu ruma. »Basa ho tangis, ale amang?" boti ma
didok inana inon. »Ija beha ma i bahenon, ale amang, dibahen sitarbuang i do ahu. Ale amang, asa pis mata
218 na marnida ho, ale amang", boti ma ninna inana inon. Asa ditogong ma bubu tolu. Ija nung ditogong bubu
inon, ro ma Sihorsik diida ma Sibursok lumanglumang laho mangorar bubu inon, asa diihutton ma tian
pudi. Asa dirungrungi ma dekke inon tian bubu inon, asa ro ma Sihorsik manigor dirappas ma dekke inon.
Asa mangangguhi ma Sibursok, ija tolutolutsa do nasida, manakkup Sibursok lumanglumang, mangarappas
dekke inon. Asa mulak ma ibana tu ruma, asa dipaboa ma di nana inon: »ija, ale inang, dirappas Sihorsik
do dekke i nakkin tian ahu, ai tolu nasida mangarunggutton ahu, ale inang", boti ma didok Sibursok
lumanglumang, mandokkon inana inon. »Ija nung do didok ho songon i, ale amang, beha ma i hubahen, ale
amang, molo songon i, pasohot damang, molo sai songon i do dibahen di roham, ale amang". »Dada ba inang
219 pasohotokku, sali hudatdati do mordekke, ai malam magodang ahu, ale inang, atik pe tolu nasida hualo
do nasida, ale inang," boti ma didok Sibursok lumanglumang". »Ija boti do inon, ale amang, siordang [2])
ma djolo haumatta inon".

Asa mordang ma nasida, dihara ma halak: »ija hamuna pangisi ni huta on mangordang hita djolo
marsogot," i ma didok. Asa diseat ma manuk bahen loppan ni halak. »Asa arahon apami, ale amang, atik
pe so dipangulahon hita, arahonokkon do ibana mangan, ale amang", i ma didok ina ni Sibursok lumang
lumang inon". »Ija ho, ale apa, beta hita ta hauma didokkon dainang", i ma didok Sibursok lumanglumang.
»Ro losokku tu sinon!" [1]) boti ma didok amana inon. Asa mulak ma Sibursok lumanglumang. »Ija, ale inang,
dadong olo apa" i ma didok Sibursok lumanglumang. »Molo so olo, mangan ma hita" i ma didok inana
220 inon. Asa dipio ma halak mangan. Asa mangan ma halak nasa na niarahon na mordang inon. Ija nung do
halak salpu mangan, asa mordang ma halak sadarina inon. Ija nung do sun ordangoni, mulak ma halak
luhut. Ija situan lean ni Sihadji lat soada mordang nape. Ija ro didok natorop ibana: »situan lean, haumana
lat soada diordang halak", boti ma ninna natorop.

Asa mordang ma situan lean, nasida na sapanganon do, dibahen soada indahan dapotsa panganon ni halak. Asa nungga ganup ari situan lean mangordang, nung pe adong lima ari, asa sun ordangon inon. Asa sun, nungga halak marbabo luhutna. Asa marbabo ma sitarbuwang siborngin. Ija tunas dipasombu di-si, di toru nung sae duhut. Asa siarian dida halak mardekke do sitarbuwang, siborngin do hape marbabo.

---

1) Hij komt mijn onwil tot derwaarts = ik wil er niet heengaan.

2) Dialectisch voor niordang.

Ija situan lean siarian do marbabo dida halak. Asa ro ma didok situan lean ni Sihadji: »ida ma inon, potpot ni
221 hauma ni djolmami, ale Hadji!" boti ma didok situan leanna inon". Ija dibahen na djongdjong i diida tunas i.
ro ma didok natorop, na tarulang. Ija tunas dibuat situan lean, ija duhut dipasombu situan leanna inon. Asa ro
natorop dirior ma hauma ni sitarbuwang, nungga sae duhut di toru, alai tunas disi dipasombu. Asa didok halak:
»na tarulang, ija hauma ni situan lean sae di gindjang hape potpot do di toru, i ma na djagar idaon."

Asa boltok ma eme, ro ma sitarbuwang dipaluhut ma tunas ni haju na di haumana inon, djadi
nungga matsali denggan eme ni sitarbuwang inon, dibahen na binaboani. Ija eme ni situan lean nungga
mate eme. Nungga sikkat duhut asa manggotil ma sitarbuwang, nungga deak emena. Ija situan lean nungga
222 rapar anakna ai indadong emena, tarulang do haumana. Asa ro ma amangamangna inon mangido indahan.
Asa ro ma Sibursok lumanglumang: »ho, ale inang, denggan loppa indahan inon, lehon dipangan apa inon,
asa diboto dai ni indahan na sitaula inon", boti ma didok Sibursok lumanglumang, mandokkon inana inon.
Nung i, disonduk inana i ma tu panganan, asa mangan ma amana inon. »Ija nung do bosur mangan ho,
ale apa, laho ma ho mulak tu sopomuan naing hami pataru eme tu ruma," boti ma didok Sibursok lumang-
lumang. Asa tangis ma amana inon umbege hata ni anakna inon. Asa laho ma amana i. Ija nung do laho
amana i, asa ditarui ma emenasida inon tu ruma luhutsa. Ija nung do pungu ro di ruma eme inon asa
tu ruma ma nasida tu huta Paranginan, i ma goar ni huta inon. Asa ro ma natorop mandok hata di Sibursok
lumanglumang: »ija ho, ale Bursok lumanglumang, alap amatta hamuna i tu ruma on, sali di balian i nasida,
223 atik beha ma didok halak manakko nasida na di balian inon", boti ma didok natorop. Asa laho ma Sibursok
mangalap amana inon. »Ija ho, ale apa, dohot ho ale inang, beta hamuna tu ruma didok radja Ijang
patuan, ho hualap, asa beta hamuna ma tu ruma", i ma didok Sibursok lumanglumang. »Ija ho, ale Bursok,
paboa di radja inon, indadong tarbahen ahu tu ruma!" boti ma didok amana i, na margoar Sihadji, »on halak
Sihorsik dohot Sibatu dohot Silimut, nungga laho djalang, indadong be dison nasida na tolu, hami na dua
na mana dison, dibahen na soada i sipanganon lehonon ni inana on, i ma umbahen na laho nasida na tolu".
Asa i ma paboa di ruma di radja Ijang patuan. Asa mulak ma Sibursok lumanglumang, na dipaboa radja
224 Ijang patuan. »Ija i na ro tu ruma on anakku ma inon, nasa na di balian i indada parripekku inon", boti ma
didok radja Ijang patuan. Asa mangandang ma halak di huta Paranginan. Nungga sun handang ni halak, ija
Sihadji, ama ni Sibursok lumanglumang, sali marsopo balian do. Asa leleng di arina ro ma babiat disoro ma
Sihadji dohot inanginangna inon di sopo hauma inon.

Asa laho ma halak pasigadong, diida ma di sopo inon nungga pajak Sihadji mate dohot djolmana inon.
Asa mulak ma pasigadong i ta ruma, asa dipaboa ma tu Sibursok lumanglumang: »ija ho, ale Bursok lumang-
lumang, nungga mate apam disoro babijat di sopoan", »boti ma didok pasigadong inon. »Ija mate pe sinondukna
i, soada diandungi ai soada holong ni rohana di morana inon, ija beha ma i bahenon apami, ale Bursok,
225 nungga mate. »Ija mate pinasombu disi; ijanggo mananom, indadong ahu olo pinasombu disinon, asa dipasuda
babiat inon", boti ma didok Sibursok lumanglumang. Asa disudahon babiat i ma tutu amana i dohot
djolmana inon. Asa dida halak ma tutu dadong be adong tading dibahen babiat inon. »Ija ho, ale Bursok
lumanglumang, dadong piga songon i ho i huida halak, mate amana soada dipadulihon ija, i pe, ale Bursok
lumanglumang, unang ho di huta on, inda dung huida songon ho i halak, mate amana soada paduli ho, asa
unak ko di huta on", »boti ma didok isi ni huta inon. Asa laho ma ibana, diarahon ma inana inon. »Tu dia
ma hita, ale amang Bursok lumanglumang?" boti ma didok inana inon. Asa dibahen ma sopona di dalan
na bolon. Asa ro ma halak parlandja: »basa ho dison marsopo, ale Bursok lumanglumang?" boti ma didok
parlandja inon. »Asa dison pe ahu, indadong diloas radja i ahu di hutana inon". »Aha na sala dibahen ho,
ale Bursok lumanglumang?" »Na sala pe i dohononmu, na disoro babiat tutu damang indadong hutanom i, dohot-
226 sa na huboto na sala na hubahen, ale amang parlandja", boti ma didok Sibursok lumanglumang. Asa ro
ma inana inon, dibahen ma parlandja i bahen sinondukna. »Ija ho, ale inang, so sor na gilang rohakku di ho,
unang ma dibahen ho i bahen sinondukmu, ija buatonmu do parlandja inon manat paboa di ahu", i ma
didok Sibursok lumanglumang mandokkon inana inon. Ija ro didok inana inon: »pos roham, ale amang, »dada
pe hubuat parlandja inon bahen morakku", i ma didok di anakna inon. Asa ro parlandja inon diluahon ma
ina ni Sibursok lumanglumang. Ija nung do diluahon parlandja inon, asa tangis ma ibana. »Ijale inang,
nimmu dadong olo ho luahonon di parlandja inon, attong, ale inang, laho do ho hape!" boti ma didok
Sibursok lumanglumang, tangis ma ibana mandok inon. Asa pikkir ma ibana; ija pikkirna: »agiat manogong
bubu ahu tehe" ninna rohana. Asa laho ma ibana manogong bubu. Ija nung do torang ari, asa diorar ma
227 bubuna inon, asa diida ma dekke dibagasan bubu inon matsali deak.

Asa dirusuhi ma dekke inon, diboan ma tu sopo. Ija nung do ro di sopona inon, asa disalei ma deba

tu parapara gadissonna. Asa ro ma parlandja digadis ma dekkena i. Asa dituhori parlandja i ma, dilehon ma deba sira, dilean deba dahanon dohot timbaho dohot pinang, sagu mana sipanganon dituhor. Asa mulak ma pallandja inon. »Alai songon i pe i, ale Bursok, sukkot pitu borngin on pojop dekke di hami," boti ma didok pangallung inon. »Asa hupojok dekke di hamuna, boan hamuna di ahu hudon, asa adong pangaloppatta, ale amang pangallung", i ma didok Sibursok mandokkon parlandja inon. Ai nungga sai tumatangis Sibursok lumanglumang siborngin, ai molo nungga laho parlandja i, mulak sasadasa mana disinon. Asa torang ma ari,
228 asa laho ma ibana mangorar bubu. Sahat ma ro di bubu i, ro ma babiat dilelei ma ibana tian pangoraran bubu inon. Asa marikkat ma ibana tu sopona inon, ro babiat i sali dihutton do tu sopo inon. Asa margair ma babiat i di tombara i. Ija nung do margair, asa ditutungi ma dalihan. Ija nung dipatutungi, asa mangandjak ma ibana di gindjang. Asa ro ma babiat i dipangang ma babana doppak gindjang, asa didabu ma dalihanna tinutungna inon di tongo ni baba ni babiat inon, asa mate ma babiat inon. Ro ma parlandja i diida ma babiat i: »doge, ale Bursok lumanglumang, dapot aha on dibahen ho?" boti ma didok pangallung inon. Asa dipapangani ma djuhut babiat inon. Asa dilean parlandja i ma di ibana hudon dohot dahanon nasa nadong sipanganon. Nungga maruli Sibursok lumanglumang, asa laho ma parlandja mulak. Asa bot ma ari, asa ditogong ma bubuna. Ija torang ma ari, asa diorar ma bubuna inon, ro ma sulambak golanggolang[1]) ditakkup ma Sibursok lumanglumang. Asa marsiranggut ma nasida, ro Sibursok lumanglumaug ditakkup ma obukna dialitton ma tu tanganna obuk ni sulambak golanggolang. Asa diharut ma pira ni Sibursok lumanglumang, asa mate ma Sibursok lumanglumang, ale amang na mamasa!

Een zekere Hadji, hij leefde in de grijze oudheid, had twee vrouwen van welke hij de eene hartelijk liefhad de andere daarentegen in gelijke mate haatte. Laatstgenoemde had slechts éen zoon, dien men Boersok noemde, doch de beminde vrouw had drie jongens, onderscheidelijk Horsik, Batoe en Limoet geheeten. De akkers van beide vrouwen lagen nevens elkander.

Toen het tijd geworden was om de akkers te gaan bewerken, kapte de versmade vrouw haren akker schoon en, daarmede gereed, bracht zij offerspijs naar den akker en droeg zij Boersok op tot zijn vader te gaan en dezen te verzoeken, den goden het offer te komen opdragen om daarmede zegen over den toekomstigen oogst af te smeeken.

Boersok deed gelijk zijn moeder verlangde, doch bij zijn vader gekomen, trof hij hem in gezelschap der beminde vrouw aan, die Boersok, nadat hij den wensch zijner moeder had kenbaar gemaakt, toevoegde, „ik laat je vader niet daarheen gaan, trek dus maar weer aan je werk!"

Verdrietig keerde Boersok naar zijn moeder terug, klagend „is het geen ramp de zoon van een verschoppelinge te zijn, want vader wil noch het meel noch de andere spijzen komen opdragen!" „Dan zal ik dit zelf doen," zeide daarop zijn moeder en de offerspijzen opnemend, sprak zij, „Ach Grootvaders goden, hebt medelijden met mij, deze spijs wijd ik u. Wel ken ik het passend gebed niet, doch laat niettemin mijn rijst op dezen akker gedijen, zij het zoo, Grootvaders!"

---

1) Sulambak golanggolang, deze soort van spoken worden in dl. V, 767c blz. 304 als volgt beschreven: »I ma portompa ni Sulambak golanggolang. Bontar obukna saästa gindjangna, djana djambang dohot pinggolna, ratarata matana, tangar babana, hurehure dilana. Molo mordalan ibana, gindjang sisilonna, morharunghut imbuluna djana bontar. Saästa gindjang ni ihurna, djana bontar di punsuni ihurna i birong do anggo imbulu ni pamatang ni ihurna i. Ija pe hulingna sai morhehek do. Ija pordalanna songon pordalan ni biang do. Molo adong na metmet halak djumpasa olo do mamunu, alai molo nungga magodang djumpasa indadong olo be mamunu, alai molo nungga sanga didjou goar ni halak indadong be leleng mangolu nampunasa goar djinouna i. Alai anggo Sulambak golanggolang olo do manondong hinaon ni djolma asa dung do dibunu halak i. Alai indadong olo halak manganhon ai bau do pamatang ni Sulambak golanggolang i djadi unang so dibunu halak do tombal ateatena ma dibuat halak dohot pusupusuna dohot matana dohot sisilon ni ina ni tanganna; asa adong dibahen halak panuai ni dorma, barang panuai pagar, barang panuai taoar. I ma ulaonna".

Aan het veld der beminde vrouw werd intusschen niets gedaan, zoodat de andere dorpelingen dan ook aan Horsik vroegen: „waarom ga jullie je land niet bewerken?" „Hoe veel tijd zal het vorderen, wij zijn zoovelen?" luidde het trotsche antwoord.

Het dorpsvolk ging nu ook zijn velden bewerken en toen deze klaar waren, lag de akker van Hadji's geliefde vrouw nog maar steeds braak.

Toen de akker bezaaid moest worden, zond Boersok's moeder hem andermaal naar zijn vader om een hengel te gaan vragen, daar zij wilde dat haar zoon voor haar eerst uit visschen zou gaan. Boersok ging en vroeg zijn vader een haak voor hem te smeden. Hadji beloofde zijn verzoek in te zullen willigen en ging inderdaad haken smeden. Terwijl hij echter de haken voor zijn drie zoons bij de beminde vrouw behoorlijk van weerhaken voorzag, maakte hij voor Boersok een haak zonder dezen, bij zich zelf overleggende: „op deze wijze zal mijn geliefde vrouw rijkelijk door haar jongens van visch voorzien worden, doch Boersok zal niets vangen, zoodat die moeder van hem kan honger lijden."

Boersok kreeg den haak, ging aan het visschen en ziet, hij ving een heele rits. Horsik, die hem zag terugkomen, riep: „Batoe, kijk die Boersok eens een visch gevangen hebben, als hij weer gaat hengelen gaan wij hem achterna. Zoo gebeurde toen Boersok 's anderen daags opnieuw uit visschen ging. Slag op slag haalde hij een visch op, doch Horsik, Batoe en Limoet vingen niets. Tegen het vallen van den avond wilde Boersok met zijn vangst naar huis gaan, doch onverhoeds werd hij door de drie broeders aangegrepen, die hem zijn visschen ontnamen. Huilend liep Boersok daarop naar huis en vertelde zijn moeder, wat hem overkomen was. Zij trachtte hem te troosten en ried hem nu fuiken te zetten. Aldus deed hij, doch de broers, die hem bespied hadden, overvielen hem andermaal toen hij 's avonds zijn fuiken lichtte en de visch er uitstortte. Zonder zijn visch en na hem een flink pak ransel gegeven te hebben, lieten zij hem zijns weegs gaan.

Het oogenblik om den akker te bezaaien was inmiddels daar. Weer stuurde Boersok's moeder hem naar zijn vader, thans om dezen uit te noodigen de pootgaten te komen maken. Tijdens zijne afwezigheid bereidde zij een kip voor het maal van haar man en de helpers, die bij het maken der gaten de hand zouden leenen, doch de vader van Boersok wilde ook nu niet helpen en dus bezaaiden moeder en zoon met de overige dorpelingen, nadat zij samen gegeten hadden, den akker alleen.

De geliefde vrouw had nog altijd niets aan haar land gedaan, eindelijk deed zij dit echter, doch haar familieleden, die haar daarbij hielpen, kregen niets te eten wijl zij voor hen niets te eten had.

Nu de akker bezaaid was, moest deze ook gewied worden. De versmade vrouw deed dit 's nachts. Zij brak het onkruid bij den wortel af, zóo dat de toppen ervan boven de rijst zichtbaar bleven. Dies leek haar akker verwilderd. De beminde vrouw daarentegen wiedde alleen des daags, zij brak slechts de toppen van het onkruid af doch liet de wortels staan. Het gevolg was, dat hare rijst verstikte, terwijl die der versmade vrouw overvloedig graan droeg, zoodat deze, toen de oogsttijd daar was, volop te eten had, terwijl de beminde vrouw met hare zoons honger leed. Met hen hongerde Boerok's vader, doch Boerok, met hem begaan, gaf hem op zijn smeeken ten eten. Verzadigd wilde zijn vader hem helpen de rijst op te schuren, doch dit weigerde Boersok en Sihadji weende van spijt.

Het dorp, waar Boersok met zijne moeder woonde, heette Paranginan [1]).

1) Ligt op de hoogvlakte boven Moeara, Oostelijk van Bakkara; vermoedelijk is het stuk dus in het dialect van dit dorp opgesteld.

Toen nu de dorpelingen Boersok zijn rijst huiswaarts zagen brengen, zeiden zij hem zijn vader in hun dorp te noodigen, daar het anders den schijn zou hebben, alsof deze wilde stelen. Sihadji echter weigerde, waarop het dorpshoofd boos werd en hem voor goed den toegang daartoe ontzegde. Zoo bleven zij buiten in een veldhutje met hunne drie zoons vertoeven.

Nu gebeurde het op zekeren nacht dat rondspeurende tijgers hen overvielen en in stukken scheurden. Een g a d o n g rooier, die toevallig langs het huisje kwam, vond allen dood en berichtte dit aan Boersok. Deze zeide dat hij niet van plan was om hun dood te beweenen, noch hen te begraven; de lijken moesten maar blijven liggen, de tijgers zouden daar wel raad mede weten. Weldra was er van deze dan ook niets meer over, doch de dorpelingen namen Boersok's handelwijze zeer euvel op, daar het ongehoord was het lijk zijns vaders den tijgers ten prooi te laten. Daarom werd hem en zijn moeder verder verblijf in het dorp ontzegd, en uitgeworpen, betrokken zij een huisje aan den handelsweg.

Een lastdrager, die daar eenige dagen later voorbij kwam, vroeg Boersok wat de reden was, dat hij daar woonde. Boersok vertelde hem deze.

Nu wilde het geval dat Boersok's moeder den lastdrager tot man wenschte te nemen waarop Boersok zeide, „wanneer ge dien lastdrager tot man wilt nemen, zeg het mij dan ronduit, moeder!" „Wees dan maar gerust, mijn jongen, dan zal ik het niet doen", waarop de lastdrager vertrok. Nauwlijks was hij echter weg of Boersok's moeder barstte in tranen uit, omdat de lastdrager was heengegaan, zoodat Boersok medelijdend zeide, „ga hem dan maar achterna moeder".

Alleen gelaten, overlegde Boersok wat hem nu te doen stond en hij besloot weder fuiken te gaan zetten. Het geluk diende hem, want, toen hij den anderen morgen de fuiken ophaalde, bevatten deze een massa visch. Hij reeg de visschen aan een rotting en toog er mede naar huis waar hij een deel ervan boven het vuur droogde om te verkoopen.

De eerste, die bij hem kwam, was bovengenoemde lastdrager, die hem zijn visch afkocht voor wat zout, tabak, rijst, pinang en andere versnaperingen. Tevens beloofde deze hem dat hij binnen een week zou terugkomen om meer visch, en dan tevens den bedongen kookpot mede te zullen brengen, opdat Boersok zijn eten zou kunnen koken. De lastdrager ging weer heen en Boersok begaf zich met het aanbreken van den dag naar zijn fuiken, doch daar, toen hij aan den oever kwam, en een tijger aanstalten maakte om hem te bespringen, vluchtte hij ijlings naar zijn hutje, gevolgd door den tijger. Het gelukte hem evenwel daar binnen te komen, terwijl de tijger er onder postvatte. Ten einde den lastigen indringer te verjagen ontstak Boersok vuur onder de treeft en toen deze gloeiend was, liet hij deze in den muil van den tijger vallen, waardoor deze omkwam. Juist op dit oogenblik kwam de lastdrager den pot brengen en samen vergastten zij zich nu aan het vleesch van den tijger, waarna ieder tot zijn bezigheden terugkeerde. Boersok zette weer zijn fuiken, doch o schrik, toen hij er een den volgenden morgen ophaalde, zat daarin een waterspook, dat hem dadelijk aanviel. Hij verdedigde zich en het gelukte hem het spook bij de haren te vatten, doch eensklaps reet het spook Boersok's buik open [1]) en met den arme was het gedaan.

Leiden, November 1902. C. M. PLEYTE.

1) Sapienti sat.

HET ORIGINEEL DER ÇUKASAPTATI.

De fabelachtige Guṇāḍhya verloor tengevolge eener weddenschap het recht om de drie talen die hij kende: sanskrit, prākrit en deçabhāshā (volgens Somadeva Kathās. 6, 148) of apabhraṁça (volgens Kshemendra Bṛhatk. 6, 52), te spreken, waarop hij de paiçācībhāshā leerde en daarin de Bṛhatkathā schreef (Somadeva 8, 2; Kshemendra 8, 41), die later door Somadeva en Kshemendra, door elk naar zijn aard, in sanskrit is overgebracht. In beider bewerkingen staan ook de 25 Vetālaverhalen, die dus ook oorspronkelijk in paiçācī waren geschreven. Men mag aannemen dat ook de prozabewerking dezer verhalen van Çivadāsa (door Uhle in 1881 uitgegeven) gemaakt is naar het oorspronkelijke werk van Guṇāḍhya, middellijk of direct. Zij is althans niet gemaakt naar Somadeva's of Kshemendra's bewerking. In hoofdzaken stemt zij wel daarmee overeen en de volgorde der verhalen is bij Çivadāsa ook ongeveer dezelfde, maar in gewichtige bijzonderheden wijkt hij te veel af. Zijne prozaïsche bewerking is versierd met talrijke verzen. Hoevele daarvan van hem zelf zijn en hoevele door overschrijvers langzamerhand zijn bijgevoegd is niet uit te maken. Van het door hem gevolgde origineel zijn naar alle waarschijnlijkheid afkomstig de 20 à 25 prākritverzen die door corruptie dikwijls onleesbaar zijn.

Een dergelijk werk als Çivadāsa's Vetālapañcaviṁçatikā is de zoogenaamde textus simplicior der Çukasaptati (in 1893 door R. Schmidt uitgegeven). De inleidende strofe noemt het werkje een uittreksel: *uddhāraṁ kīrasaṁmateḥ*. De verhalen zijn geschreven in eenvoudig proza, maar een groot aantal verzen, veel grooter dan in Çivadāsa's Vetālap., is er tusscheningestrooid. Een paar malen wordt zelfs een stuk van het eigenlijke verhaal metrisch verteld, bijv. op bl. 24 en 31. Hoogstwaarschijnlijk was het oorspronkelijke werk geheel metrisch, en is het door den bewerker van dit uittreksel slechts voor een deel in proza overgebracht op dezelfde manier, om kort te gaan, die in praktijk is gebracht bij de bewerking van de pālijātakaverhalen in de Jātakatthavaṇṇanā. De oorspronkelijke metrische gestalte schemert vaak door het prozagewaad heen; door weglating van overtollige of zinstorende stopwoordjes komt de natuurlijke gedaante soms duidelijk te voorschijn.

Voorts is het aantal prākritverzen veel grooter dan in Çivadāsa's werk. Behalve vijfentwintig tweeregelige strofen komt er nog een reeks van twintig of dertig vrij onduidelijke prākritregels in voor die ook metrisch zijn. De strofen zijn niet, zooals bij Çivadāsa vaak het geval is, — zoo bijv. in zijn 23ste verhaal (gelijk 8 bij Somadeva) de talrijke pessimistische gemeenplaatsen — er te onpas bijgehaald: zij illustreeren inderdaad

de gedachte van den spreker of de situatie. Eénmaal komt het zelfs voor dat een *rājā* zijn *mantrī* terecht wijst met een prākritstrofe (bl. 71):

Mā hohi suhaggāhī mā pattihi (pattia?) jaṁ ṇa diṭṭhapaccakkhaṁ
Paccakkhammi vi diṭṭhe juttājuttaṁ viāṇāhi.

Waarom juist aan een *rājā* een prākritvers in den mond zou zijn gegeven, is niet te verklaren, tenzij het in het origineel reeds stond. Er is dus wel reden om aan te nemen dat het origineel, waarvan de textus simplicior een uittreksel is, geschreven was in metrisch prākrit, prākrit hier genomen in zijn ruimste beteekenis, in tegenstelling van sanskrit.

Een geheel ander beeld dan de textus simplicior vertoont de textus ornatior der Çukasaptati, die in 1898, eveneens door R. Schmidt, naar miserabele handschriften zeer verdienstelijk is uitgegeven. Vooreerst is de stijl geheel verschillend. Terwijl het proza van den t. s. hoogst eenvoudig, inderdaad uittrekselachtig is, geeft de t. o. fraaie rhetorische zinnen, toegerust met alle versierselen die de taalvirtuositeit van een paṇḍit ter beschikking heeft, zeldzame woorden, ongebruikelijke verbaalvormen, lange gezochte samenstellingen, enz. enz. Eén staaltje zij voldoende, genomen uit het vijfde verhaal, dat in beide recensies van denzelfden inhoud is. In t. s. begint het aldus: *Asti Ujjayinī nāma nagarī. Tatra Vikramādityo rājā. Tasya rājñī Kāmalīlā nāma uttamakulajātā. Sā ca rājño 'tīva vallabhā. Ekadā nṛpas tayā sārdham bhojanaṁ kurvan bhṛshṭamatsyāṁs tasyai dāpayāmāsa.* In t. o. luidt deze aanhef als volgt: de tekst is hier en daar corrupt en meteen karakteristiek voor den toestand der handschriften. *Ujjayinyām guṇagaṇaprāgalbhyena jagattrayajayinyām nagaryām samākrāntākramadvishatparākramo Vikramārkaḥ. Sa sāgarāmbarām yathāvad āhārshīt. Sakalakalākuçalā Kāmakalikā nāma kalākalāpānubhavakautukasaṁjīvanaprathamāṅkurā mahīpateḥ sāndrānandāmandanishyandodabindusaṁdohabandhūbhavadaviralavilasitataralatānalavisṛmarasmarasamarasamārabdhataraṅgitānaṅgarasaparirambha—saṁrambhasaurabhyalaharī vihārocitaprayāsā kāmimanorathapātram parijṛmbhate sma.... Tataḥ kasmiṁç cid ekasminn ahani bhūbhartā mahishī caikabhājana eva bubhujāte. Tadā pṛthivīpatiḥ prathamāspadām priyām pratyāha. Niḥsīmānam svādumahimānam samuddyotayanty adyatanā mīnāḥ. Tat kim iti na bhavatībhir abhyavahṛtivishayatām āpādyante.*

Een tweede opvallend verschil is de betrekkelijke schaarschte van verzen in den t. o. Welgeteld zijn er slechts éenennegentig strofen of koepletten, waarvan vijf vier regels tellen, de overige tweeregelig zijn. Van die eenennegentig staan er drieenvijftig in het inleidend verhaal dat veel langer gerekt is dan in t. s. en tien van de zesenzestig bladzijden van 't geheele boek inneemt. In de vijf eerste vertellingen staan dertien verzen, zoodat in de volgende verhalen (bl. 19—68) de verzen dun zijn gezaaid en in sommige der langste vertelsels geheel ontbreken. Van deze éenennegentig verzen zijn er slechts acht te vinden in den t. s., waar het aantal verzen veel grooter is en ongeveer een vierde, misschien wel een derde van 't geheele werk beslaat; en slechts vier van die acht gemeenschappelijke verzen staan in beide teksten in 't zelfde verhaal en in 't zelfde verband.

Een derde verschil is het ontbreken, het totaal ontbreken van prākritverzen in den t. o. Ze zijn spoorloos verdwenen, op éen na, dat, in sanskrit overgebracht, opgenomen is. Het is de ook in Çivadāsa's Vetālap. voorkomende prākritstrofe in verhaal IV t. s.

Pāusasamaapavāso jovvaṇadiahe tahā a dāliddam
Paḍhamasiṇehaviogo tiṇṇi vi garuāi dukkhāiṁ.

In den t. o. staat dit vers op een geheel andere plaats, in het inleidend verhaal (bl. 10), aldus gesanskritiseerd:

Prāvṛtkāle yātrā yauvanakāle pūrushadāridryam
Prathamasnehe virahaḥ trīṇyapi duḥkhāny atigurūṇi

Naar den t. s. kan t. o. niet zijn gemaakt; ook de verhalen zijn niet allen dezelfde. Het is eene jongere en vrijere bewerking van het origineel, waarin de verzen zijn besnoeid en waaruit het prākrit is verdwenen.

Toch meen ik ook in den t. o. een spoor, al is het flauw en bijna uitgewischt, te hebben ontdekt van zijne afstamming van een prākritorigineel. Het is een eigennaam in het vierde verhaal. In al deze vertellingen hebben de meeste personen een beteekenisvollen naam. Vooral de hoofdpersoon. De schranderheid waardoor hij of zij zich uit eene moeilijkheid redt of eene moeilijke vraag weet te beantwoorden wordt door den naam alvast aangeduid. Een enkele maal is die hoofdpersoon een van elders bekende πολύμητις. Zoo wordt in 48 van t. s. = 58 t. o., en in 49 t. s. (ontbreekt in t. o.), koning Nanda ten tooneele gevoerd met zijn minister Çakaṭāla, wiens slimheid aan Somadeva (4, 105) den uitroep ontlokt: *kim ajñeyaṁ hi dhīmatām!* Zijne schranderheid evenaart die van den Bodhisatto door wien in de Jātakatthavaṇṇanā (Fausböll VI p. 339, 11) dezelfde *pañho* wordt beantwoord als in verhaal 49 door Çakaṭāla. Gewoonlijk echter heet de schrandere man of vrouw, beteekenisvol: *Bālapaṇḍitā* of *Bālasarasvatī*, *Dhūrtamāyā*, *Priyaṁvada*, *Subuddhi*, *Vitarka* enz.; een sluwe dief draagt den poëtischen naam *Maticakora*. Zoo treedt dan in 't vierde verhaal een schrandere *mantrī* op, die eene zeer lastige kwestie oplost en in t. o. (in t. s. is hij naamloos) *Bahusuta* heet. Op zich zelf een veelzeggende naam, maar niet kenmerkend voor een schranderen minister. In het origineel heeft gestaan *Bahussuta*, misschien zelfs *Bahusuta* (cf. Pischel Grammatik § 196), overeenkomend met sanskrit *Bahuçruta*. En zoo moest deze eigennaam luiden in den gesanskritiseerden tekst: dan pas is de wijze minister *yathārthanāmā*.

Het is slechts een reeks van gissingen, die ik U, hooggeachte leermeester en vriend, aanbied en aan Uw oordeel, o Bahuçruta! onderwerp. Het is geene gissing, maar waarheid wat de heilige schrift zegt:

Yasmā hi dhammaṁ puriso vijaññā
Indaṁ va naṁ devatā pūjayeyya;
So pūjito tasmiṁ pasannacitto
Bahussuto pātukaroti dhammaṁ.

ROTTERDAM. S. J. WARREN.

NIRVĀṆA.

Il y a des mots illustres; *nirvāṇa* en est un. Il a bénéficié de la faveur qu'a conquise le bouddhisme. Il a suscité d'amples commentaires; tout récemment il a inspiré au P. Dahlmann des thèses aventureuses. Cependant à qui se tient en garde contre la griserie des spéculations il me paraît aisé de fixer son histoire. Toute longueur m'étant ici interdite, je voudrais simplement en esquisser les traits principaux. Le P. Dahlmann a d'ailleurs réuni les faits les plus saillants. Reste à les bien interpréter.

Au propre, *nirvāti* signifie „s'éteindre", *nirvāṇa* „extinction": extinction d'une lumière qui éclaire (MBh. IV, 716) ou extinction d'un feu qui brûle (cf. *nibbāti* pour dire „refroidir", en parlant d'un plat trop chaud, *Jātaka*, IV, 391, 22). Le thème a pu, par une image très naturelle, exprimer parfois l'idée de „disparition, destruction" (*Kumārasambh.* III, 52; *Rām.* II, 77, 18); c'est cependant de la seconde nuance de signification seule que se dérive le développement du substantif dans une acception figurée: du sens de „rafraîchissement" il s'achemine au sens de „bien-être", puis, plus spécialement, de „satisfaction, bonheur intérieur". La transition est d'autant plus naturelle que la langue religieuse assimile plus constamment la douleur à un feu qui consume; comme toute passion est feu et douleur, l'idée de „repos, détachement", se confond aussitôt avec cette notion de „félicité".

L'évolution est écrite dans la langue de l'Epopée avec une clarté décisive.

MBh. III, 10438—9 marque précisément la liaison entre „rafraîchissement" et „bonheur"; ce sens s'affirme explicitement XII, 13014 (cf. 7150); III, 1050; c'est à ce sens que se rapportent sûrement III, 15487, 13502; VI, 1079. Il serait aisé de montrer jusque dans des passages plus récents (*Hariv.* 11345, 12370) comment, sous cette notion générale, se perpétue la conscience des attaches primitives (Cf. *Vikramorv.* 62).

Parallèlement s'accuse l'acception de „calme, sérénité". C'est d'abord le rapprochement avec *śānti, śāma* (MBh. VI, 1079; XIII, 7011; etc.); XIII, 2178, l'ascète est représenté *nirmanyur api nirvāṇaḥ.* L'usage en était si bien établi que Kālidāsa (*Raghuv.* I, 71) a pu employer *anirvāṇa* en parlant d'un éléphant encore sauvage, non encore domestiqué.

On me permettra de citer au moins un vers bien caractéristique, c'est MBh. XII, 6635: *eṣa brahmapratiṣṭho haṁ grīṣme śītam iva hradaṁ śāmyāmi parinirvāmi sukhaṁ mām eti kevalaṁ.* Il atteste tout ensemble la double notion de calme et de bonheur qu'enferme *nirvāṇa*, comment l'une et l'autre sont déduites du sens plus primitif de „rafraîchissement", et (devançant des explications qui vont suivre) combien intimement liées à l'idée de Brahma. Il eût été écrit de propros délibéré pour mettre en relief tous les aspects du mot qu'il n'eût pu être plus expressif.

Le mysticisme hindou de toute école décompose le mokṣa en deux moments, *jīvanmukti* et *aparvarga*, *arhattva* et *parinirvāṇa*. *Nirvāṇa*, exprimant à la fois la „paix" qui succède aux agitations du désir et la „félicité" d'échapper aux misères du saṁsāra, était, mieux qu'aucun autre terme, tout indiqué pour les embrasser l'un et l'autre. Les cas assez nombreux (MBh. XII, 631, 783, 6258, 6966, 7130; XIV, 542, etc.) où il paraît dans cet emploi mystique, nous laissent la plupart du temps assez empêchés de décider quelle est des deux nuances celle qui prévaut dans chaque passage. Ce qui est certain, et ce qui seul importe, c'est que, dans l'usage épique, le mot n'est rien qu'un équivalent d'autres termes, comme *śānti*, *nirvṛti*, que, inspiré par une figure qui continue à demeurer transparente et dominé par la notion de „bonheur", il désigne d'une façon générale et sous ses deux aspects successifs l'idéal hindou de la „délivrance".

Mais c'est la langue du bouddhisme qui a surtout généralisé son emploi, lui a plus décidément assigné une valeur technique et a fait parmi nous sa fortune.

La spéculation bouddhique nie l'existence objective de l'âme, de la personnalité; de pareilles prémisses impliquent de la délivrance finale une conception différente de celle que proposent vedānta et sāṁkhya. On en a conclu que *nirvāṇa* devait, dans le bouddhisme, avoir un sens tout particulier et refléter directement ces vues spéciales. On s'est, pour le démontrer, fondé sur certaines paraphrases qui semblaient l'adapter à ces notions nihilistes de l'au-delà. C'est ainsi que, presque sans exception, on a attribué à *nirvāṇa*, dans le bouddhisme, le sens d'„annihilation".

Et cependant, même a priori, cette interprétation n'aurait pas dû paraître si simple. Si le thème *nirvā* a été, à l'occasion, comme il était très naturel, transporté par voie de comparaison à l'idée de *suppression*, *disparition*, cet usage ne paraît pas s'être consolidé, si je puis ainsi dire: je ne connais aucun exemple de *nirvāṇa*, employé *absolument* pour dire „destruction".

Quand on voit à quel point le bouddhisme s'applique à esquiver toute déclaration catégorique sur son idéal de l'au-delà, comment croire qu'il eût été si pressé de frapper un mot destiné à exprimer crûment des conséquences nihilistes qu'il hésite précisément à réaliser?

En fait l'emploi bouddhique de *nirvāṇa* est inséparable de son emploi brâhmanique: de part et d'autre il s'applique de même aux deux phases de la délivrance; il est de même paraphrasé régulièrement au sens de bonheur (*Dhammap.* 204, etc.) [1]), associé aux mêmes synonymes, *śānti*, *nirvṛti*. On ne peut raisonnablement isoler les deux courants. Où en est la source?

Il est trop clair que le sens supposé de „destruction" ne fournit pas le point de départ commun. Dans la langue brâhmanique au contraire l'évolution est à la fois transparente et directement documentée. Il est d'ailleurs naturel que le bouddhisme, qui a tant emprunté, se soit, avec d'autres termes similaires, approprié *nirvāṇa*.

On relève à juste titre une contradiction flagrante entre certains noms, certaines paraphrases dont le bouddhisme caractérise la „délivrance" et la conception que nous sommes autorisés à lui en attribuer (Dahlmann, *Nirvāṇa*, Introd.). Mais cette contradiction ne s'attache pas spécialement au terme de *nirvāṇa*; prétendrait-on qu'elle impliquât pour *amataṁ padaṁ*, pour *visuddhi*, etc. le sens d'„annihilation"? Il est tout simple que le bouddhisme ait, malgré ses divergences doctrinales, perpétué des dénominations traditionnelles

1) L'expression *sītibhūtaṁ nibbānaṁ* citée par Childers (p. 273a) montre curieusement comment se conserve le souvenir de la métaphore originaire.

dont le sens très général se prêtait à couvrir des vues diverses et qui concordaient au moins en ceci que toutes visaient également l'objectif commun à toutes les sectes, l'heureuse délivrance des passions et de la transmigration. Au moment même où il interprète *nirvāṇa* par „annihilation", Burnouf (*Introduction*, p. 590—1) est amené à constater que les Tibétains l'entendent: „exemption de la douleur".

Que si certains textes (p. ex. *Suttanip.* v. 235) rapprochent de l'idée du *nirvāṇa* l'image de la lampe qui s'éteint, on en trouverait l'exacte contrepartie dans des expressions épiques (comme MBh. XIV, 542) où rien n'autorise à chercher une portée nihiliste.

Cela n'empêche pas, bien entendu, que cet aspect du mot n'ait pu avoir sur ses destinées une part d'influence. Il importe seulement de la placer à sa vraie date et d'en fixer l'exacte mesure.

On sait si les Hindous aiment à appuyer leurs spéculations de rapprochements verbaux appropriés, de véritables jeux de mots. Par sa constitution étymologique, *nirvāṇa* se prêtait à des combinaisons de ce genre. Elles permettaient aux bouddhistes d'orienter le mot vers cette signification négative où menait la logique de leur doctrine. Loin de nier cette tendance, j'estime que c'est cette circonstance qui a grandi le rôle du terme dans le bouddhisme et lui a valu d'y devenir l'exposant préféré de l'idée de délivrance. Ce que je soutiens en revanche, c'est que sa terminologie l'avait recueilli à l'origine dans une acception et en vertu d'une tradition parfaitement indépendantes de ces arrière-pensées.

Il n'est, je pense, douteux pour personne que l'on n'a dit *nirvāti*, *nibbāti* pour „entrer dans le *nirvāṇa*", qu'après que le substantif avait été fixé dans son emploi technique.

Nirvṛti ne prête à aucune incertitude; l'étymologie ni l'usage ne permettent de l'entendre qu'au sens de „joie, bonheur", et c'est sûrement dans ce sens que, à côté et comme équivalent de *nirvāṇa*, il a pris droit de cité dans la langue bouddhique; cette acception y est amplement attestée. Mais il était synonyme de *nirvāṇa* pour dire „félicité", les deux mots affectaient une certaine ressemblance de son: on finit par les confondre en une assimilation complète; par une extension d'analogie que rien ne justifiait, on employa *nibbuti*, *nibbuta* non plus seulement au sens de „délivrance, délivré", mais au sens matériel de „extinction, éteint". L'exemple est instructif; il dénonce le courant secondaire dont je signale l'action sur l'histoire de *nirvāṇa* et des mots apparentés.

Il est vrai que le P. Dahlmann a cru découvrir dans *nirvāṇa* le pivot d'une doctrine spéciale, ancienne, dont le bouddhisme aurait hérité avant qu'elle ne se branchât en Vedantisme et Sāṅkhya. L'exposant distinctif en serait le terme „brahmanirvāṇa". Il suffit d'y regarder de sangfroid pour écarter cette vision, et pour se convaincre que cette locution tout accidentelle ne recèle pas tant de mystère.

Le dictionnaire de St. Pétersbourg la traduisait „absorption en brahma". Prise à la lettre la version est arbitraire et erronée. L'analyse du composé ne prête à aucune équivoque. Des expressions comme MBh. XII, 6635, comme XII, 6966 (*sukhaṁ vai brāhmaṇo brahma nirvedenādhigacchati*, où *sukhaṁ .... brahma* correspond exactement à *brahmanirvāṇa*), XIV, 727 (*śāntir brahma sanātanaṁ*), etc. montrent assez qu'il s'agit de *brahma* conçu comme l'essence ou, si l'on veut, comme le lieu, de la félicité suprême. Je n'ai pas besoin de rappeler les spéculations par lesquelles les Upaniṣads associent dans une union étroite les notions de *brahma* et d'*ānanda* [1]) (Deussen, *Gesch. der Philos.* I[a], 128—9). En effet,

1) C'est le cas de se souvenir de *Viṣṇupur.* VI, 2, 22 (cité par Vijñānabhikṣu, ap. Garbe, *Sāṁkhyaphilosophie*, p. 2): *nirvāṇamaya evāyam ātmā.* L'expression fait transition à l'*ānandamaya ātmā* qu'on trouve *Taittir. up.* II, 8, 1 et ailleurs. Cf. d'autre part *Bṛh. Ār. Upan.* IV, 3, 33: *eṣa paramānanda eṣa brahmalokaḥ.*

des vers tels que MBh. XII, 13239 (*nirvāṇaṁ paramaṁ brahma*), qui établissent l'équation *nirvāṇa* = *brahma* [1]), tels que *Bhāgav. Pur.* III, 33, 30 (*ātmānaṁ brahma nirvāṇaṁ*) où les deux mots sont coordonnés, ne laissent aucun doute: le composé signifie simplement „le *nirvāṇa* qu'est *brahma*". Nous savons déjà (et des passages comme MBh. XIII, 1257 le confirmeraient au besoin avec une précision topique) que *nirvāṇa* c'est à dire „la félicité, le bonheur" (Cf. *Maitr. Upan.* VI, 22 qui qualifie de *nirvṛtatva* l'absorption en *brahma*).

Brahmanirvāṇa ne reparaît en tout qu'une demi-douzaine de fois (surtout MBh. VI, 949—50, 1058—60); loin de représenter je ne sais quelle doctrine invraisemblable et ténébreuse, il est un simple équivalent de *brahma* ou de *nirvāṇa* seul. La formule n'ajoute rien à ce que nous apprennent les textes courants sur l'idéal védantique; tout au plus peut-on admettre qu'elle avait pour objet de distinguer expressément la seconde étape, l'étape définitive du mokṣa par opposition à la *jīvanmukti*. J'incline d'autant plus à le penser que de l'histoire entière du mot, de l'emploi persistant du sens figuré de „rafraîchissement", je crois pouvoir conclure que c'est pour désigner la première phase de la délivrance, la suppression du feu des passions, la joie calme du détachement parfait, que *nirvāṇa* a été d'abord et à l'origine utilisé par la terminologie mystique.

Il est aisé encore de discerner par quelles mains il y a été introduit. Partout où l'Epopée présente le mot dans son application spéculative, c'est invariablement en des passages qui reflètent avec évidence les idées et les doctrines du Yoga; quant à la locution *brahmanirvāṇa*, elle ne figure que dans la Bhagavadgītā et dans le Bhāgavata Purāṇa, c'est-à-dire dans la tradition des Bhāgavatas. J'ai relevé ailleurs — et j'espère bien quelque jour revenir plus au long sur cette question — divers indices qui montrent dans le bouddhisme naissant une secte détachée du tronc antique et puissant du Yoga vishnouite. L'emprunt de *nirvāṇa* apporte en ce sens un témoignage de plus.

PARIS. EMILE SENART.

1) On peut comparer MBh. XII, 781, 783, où *nirvāṇa* et *brahma* sont balancés dans un parallélisme qui implique clairement leur assimilation essentielle.

OLYMPOS.

Ὄλυμπος war der name vieler berge in Griechenland und in Kleinasien [1]).

Der namhafteste von diesen bergen war Olympos in Thessalien, der höchste berg Griechenlands. Von dem thessalischen Olympos kann der name nicht auf alle übrige übertragen sein, wol aber auf einige derselben. So hat der elische Olympos wol nach dem thessalischen seinen namen erhalten; dies ist wahrscheinlich, weil mehrere andere ortsnamen aus Thessalien nach Elis übertragen sind.

Der name ist auch in Kleinasien uralt. Dies geht u. a. daraus hervor, dass ein flötenspieler, der am schluss des 8ten jahrhunderts unter dem phrygischen könige Midas II, gelebt haben soll, *Olympos* hiess und im gegensatz zu einem älteren fabelhaften Olympos der jüngere genannt wurde. Allein dieser mannesname ist nach dem namen eines berges gebildet. Denn oft werden, u. a. bei den asiatischen Griechen, namen von gebirgen und flüssen, ländern und städten in unveränderter form als personennamen angewendet [2]).

Die sprache Kleinasiens war in uralter zeit *nicht* griechisch. Da der gebirgsname aller wahrscheinlichkeit nach in Kleinasien uralt ist, kann derselbe seinem ursprung nach *nicht* griechisch sein, sondern muss für *vorgriechisch* angesehen werden.

Man hat den namen, trotz vieler versuche, nicht mit wahrscheinlichkeit aus dem Griechischen erklären können [3]).

Die ursprüngliche griechische wortform war Ὄλυμπος [4]). Da der gebirgsname Olympos an so vielen stellen vorkommt, muss die ursprüngliche appellativische bedeutung des wortes eine sehr allgemeine oder generelle gewesen sein. Olympos an der grenze von Thessalien und Olympos an der Grenze von Mysien, um nur diese zwei hervorzuheben,

---

1) Nach Pape-Benseler und Bursian führe ich folgende an: 1) an der Grenze von Makedonien und Thessalien. 2) in Epeiros. 3) in Attika. 4) in Elis. 5) in Arkadien. 6) in Lakonien. 7) auf Euboia. 8) auf Kreta. 9) auf Lesbos. 10) auf Kypros. 11) an der Grenze von Mysien, Phrygien und Bithynien; damit hängt Olympos als der name eines berges im norden Galatiens vielleicht zusammen. 12) in Lykien; damit steht Olympos als der name eines kilikischen berges vielleicht in verbindung. 13) in Lydien; davon ist ein berg dieses namens in Ionien bei Smyrna wol nicht verschieden. 14) Auch ein berg auf der fabelhaften insel Panchaia trägt diesen namen.

2) Siehe Bechtel—Fick Personennamen s. 346 ff., 419 ff.; Sittl Philol. 44 S. 215.

3) Fick, der Bezz. Beitr. XXI, 277 f. Ὄλυμπος zu altind. *lumpati* 'zerbricht' stellt (vgl. lat. *rupes* von *rumpo*), spricht davon, dass der name griechisch sei, zweifel aus: 'wenn griechisch'.

4) Episch und ionisch Οὔλυμπος. In wortformen, die einen antispast bilden, verlängerten die epischen Dichter den ersten vokal, und davon aus wurden die formen mit Οὐλ- nach W. Schulze Quaest. Ep. 271—273 weiter verbreitet. Analogischer einfluss anderer wörter, z. B. ep. ion. μοῦνος = att. μόνος, kann dabei mitgewirkt haben. In Ὄλομπος, der schreibung einer amphora, kann das *o* der zweiten silbe als assimilation erklärt werden (Kretschmer Kuhns Z. 29 S. 412).

sind nicht einzeln dastehende bergspitzen. Der thessalische Olympos ist eine weitgestreckte wehr von felsenwändern mit mächtigen rücken und Gipfeln. Der mysische Olympos ist eine weitverzweigte bergkette. Daher liegt es nahe, als die ursprüngliche bedeutung von Ὄλυμπος 'bergrücken' 'bergkamm' od. ähnl. zu vermuten. Dies wird durch eine mitteilung Strabons bestätigt. Er berichtet 10,470, dass vier höhen (λόφοι) des Ida Ὄλυμποι genannt wurden. Man muss demnach annehmen, das ὄλυμπος von den bewohnern dieser gegend appellativisch oder halb appellativisch angewendet wurde. Die ursprüngliche appellativische bedeutung von Ὄλυμπος war also λόφος, 'bergrücken' oder 'bergkamm'. Der umstand, dass sich in Troas eine appellativische oder halb appellativische anwendung des wortes erhalten hatte, bestätigt das bereits im vorhergehenden gewonnene ergebniss, dass Ὄλυμπος ursprünglich *nicht* griechisch war.

Welcher sprache gehört nun dies wort ursprünglich an?

Wir haben gesehen, dass das wort Ὄλυμπος in Mysien, um nur dies land hier hervorzuheben, sicher ursprünglich zu hause war. In Mysien wurde, wie sicher erwiesen und allgemein anerkannt ist, in uralter zeit nicht Griechisch gesprochen; die sprache der aus Thrakien eingewanderten Myser war vielmehr gewiss mit der armenischen näher verwandt.

Ich folgere also: Ὄλυμπος gehört ursprünglich einer anatolischen, mit dem Armenischen verwandten indogermanischen sprache an und bedeutet ursprünglich λόφος 'bergrücken' oder 'bergkamm'.

Findet nun dies wort im Armenischen eine erklärung? Armen. *oɫn*, gen. sing. *oɫin*, nom. pl. *oɫunkh*, gen. pl. *oɫanths* bedeutet 'rückgrat' und 'rücken' (dorsum, tergum'), *oɫunkh* kann, wie *dorsum* und das deutsche *rücken*, von erhöhungen der erde, von felse und bergen angewendet werden ('rupe, balza, montagne' Ciakciak).

Hier haben wir die fur Ὄλυμπος gesuchte bedeutung 'rücken' 'bergrücken'. Und formell scheint es mir hiernach deutlich, dass das seinem ursprung nach vorgriech. Ὄλυμπος aus ὀλυν-πο- entstanden ist und mit dem armen. stamme *oɫūn-* von *oɫunkh* nom. pl. 'rücken' zusammengehört.

Es scheint mir deutlich, dass das element -πο-, welches in Ὄλυμπος aus ὀλυν-πο- (vgl. armen. *oɫūnkh*), an ὀλυν- getreten ist, ein suffix sein muss. Der ursprung dieses suffixes ist weniger sicher.

Ich vermute, dass die Griechen durch Ὀλυμ-πο- einen vorgriechischen stamm **olun-qo-* wiedergaben und dass wir hier das idgerm. secundärsuffix *-qo-* haben. Dies tritt oft an *n*-stämme und erscheint oft rein amplifikativ.

Wenn auch diese erklärung des suffixes -πο- von Ὄλυμπος vielleicht nicht richtig sein sollte, scheint es mir jedenfalls evident, dass das vorgriechische Ὄλυμπος ein *anatolisches* wort ist, das mit armen. *oɫūnkh* 'rücken' zusammengehört.

Allein hieraus muss notwendig gefolgert werden, dass um Olympos in Thessalien (vielleicht auch anderswo in Griechenland, wo wir den namen Olympos finden) einst stämme wohnten, deren sprache nicht Griechisch, sondern eine mit dem Armenischen nahe verwandte sprache war.

Dass Griechen erst später als diese Anatolisch sprechenden stämme die gegend um Olympos im Thessalien betreten haben, lässt sich weniger sicher folgern. Jedoch ist auch dies wahrscheinlich, weil die Griechen den ungriechischen namen Ὄλυμπος von einem Anatolisch sprechenden stamme aufgenommen haben. Griechen und Nichtgriechen müssen in Thessalien um Olympos einst neben einander gewohnt und mit einander verkehrt haben.

Die Griechen stellten sich den Olympos in Thessalien als einen götterberg vor. Auf

seinem gipfel wohnten die himmlischen götter, deren herrscher Zeus war. Diese vorstellung entwickelte sich wahrscheinlich unter dem einfluss einer pierischen sängerschule, und wurde zuerst unter die Aioler und Ioner verbreitet. Dieselbe ist bereits in der Ilias durchgeführt; hier ist der Ὄλυμπος noch vom himmel (*οὐρανός*) getrennt. Dieser vorstellung zufolge hat Zeus in der Ilias den zunamen Ὀλύμπιος; die götter heissen hier Ὀλύμπιοι. Erst später wurde Olympos geradezu eine bezeichnung des Himmels.

Auch auf dem heiligen gipfel Olympos in Arkadien tront Zeus, und dort war er erzogen.

Es scheint im voraus möglich oder nicht unwahrscheinlich, dass die vorstellung von Olympos als götterberg und himmelsberg und von olympischen göttern bei den Anatolisch sprechenden stämmen, die dem thessalischen berge den namen gaben, wurzelt [1].

Der hier behandelte name bildet ein einzelnes glied einer langen reihe von griechischen ortsnamen und personennamen, aus denen ich folgere, dass in Griechenland einst kleinasiatische stämme wohnten, die anatolische, mit dem Armenischen verwandte, sprachen oder dialekte redeten und auf die kultur der Griechen einen durchgreifenden einfluss übten. Allein auf diese annahme, die ich auch durch andere tatsachen bestätigt finde, kann ich an dieser stelle nicht näher eingehen.

CHRISTIANIA, in den Weihnachten 1902. SOPHUS BUGGE.

1) Hierbei verdient der armenische ausdruck *ołn erkni* 'das höchste des himmels' (eig. der rücken des himmels) aufmerksamkeit, wenn derselbe auch nicht hier streng beweisend ist.

UIT DE FRIESCHE WETTEN.

I.

In de onder dezen titel door Kern in deel II der Taalkundige Bijdragen gepubliceerde aanteekeningen vinden we (op bl. 174) de opmerking, dat in den passus der bekende verzameling van eedsformules (z. Von Richthofens Rechtsqu. 245 vlg.) „*thet thu alla thīna litona* (l. *līcoma* [1]) *alsa behalde tiu se* (l. *tuisc*) *il* (voetzool) *and sward* (hoofdhuid) *fon farendum and fon fretma*, *fon beyllum and fon breasechtum and fonra lerha fallanda ewele*" *fonta lētha* te lezen is en het slot van dit citaat alzoo moet worden vertaald met „van het leede vallende euvel" („van de gehate vallende ziekte"). Omtrent andere t. a. p. voorkomende ziektebenamingen zij hier het volgende aangestipt.

Met betrekking tot *farendum* is te herinneren aan Grimms Myth. 1108 vlg.: „Die herumziehende, an keiner bestimmten stelle haftende, fliegende gicht (arthritis vaga) wurde wenigstens im 17. jh. in Norddeutschland (Holstein, an der Ostsee) dat *varende, lopende deer* (das fahrende, laufende thier) genannt, in andern niedersächs. und westfäl. gegenden de *varen*, de *varende*, de *lopende varen*, d. i. die fahrenden, umlaufenden, gehenden (geister oder dinger").

Voor het met den veelvuldig gebezigden afleidingsuitgang *-ma* (vgl. de Altostfries. gramm. § 184) gevormde *fretma* is aan verwantschap te denken met het oudnoorsche *fretr* crepitus ventris; alzoo *fretma* = 'koliek'.

Voor het te recht brengen van *breasechtum* wijst ons den weg het oudnoorsche *bráð-a sótt* „een plotseling overvallende ziekte" (met het adject. *bráðr* „plotseling"), waaraan mutatis mutandis een friesch *brēde secht* zou moeten beantwoorden; een hierbij behoorenden dat. pl. *brēda sechtum* „beroerten" („schlaganfällen") mogen we met vertrouwen als emendatie in de plaats stellen van een bedorven lezing *breasechtum*.

II.

Onder de boven vermelde aanteekeningen ontmoeten we (op bl. 200) een verklaring van het oudwestfriesche *fan bīērwerpen*. Als oostfriesche termen voor een gelijke of gelijksoortige beleedigende behandeling vindt men in de Hunsingooër codificatie (z. Von Richth.

1) Vgl. de Altostfries. gramm. § 156 anm. en voor de bij *līcoma* behoorende vormen *alla thīna* § 262 *α* en 212 van hetzelfde werk.

334, 21 vlgg.) composita met *-lem* en *-skeppene:* „*Thi biārlem tuelef scillingar*...; *biārskeppene sex scillingar*". In het tweede deel der laatste uitdrukking is gereedelijk een met het vrouw. suffix *-īni* (= got. *-eins*, ohd. *-ī*, oudfri. *-ene*) van een zwak *jo*-verbum (= ofri. *skeppa* haurire) afgeleid abstractum te herkennen; alzoo *biārskeppene* eig. en oorspr. = „bier scheppen", doch voorts ook door overdracht van het antecedens op een sequens = „met bier werpen" (vgl. voor een dergelijke metaphora het nhd. *einen trunk schöpfen* = „trinken"). Een zwaarder beleediging werd blijkens de hoogere boete bedoeld met *biārlem:* herinnering primo aan het met de ags. en oudnoorsche verba *hlemman*, *hlamma* cum strepitu collidere samenhangende ags. *lhem* „slag", secundo aan een gebruik van 't hd. *schmettern* voor „klatschendes schleudern einer flüssigkeit" (z. het DWb. i. v.) brengt ons er toe aan de samenstelling een beteekenis „kletsend met bier besproeien" toe te kennen; een mishandeling, hier bedoeld, was een krenking van ernstiger aard dan het blijkbaar door *biārskeppene* uitgedrukte „met bier besproeien zonder lichamelijk leed te doen".

III.

In het III[de] Londriūcht wordt den door de Noormannen gevangengenomene een volstrekt behoud van zijn onroerenden eigendom gewaarborgd. In de Hunsingooër redactie der wetsbepaling lezen we dienaangaande (z. Von Richth. 48, 11 vlgg.): „*sa wa sa tha wīle sīn lond ūrsette ieftha selde* (wanneer iemand onderwijl, d. i. tijdens de bedoelde gevangenschap, des gevangenen land mocht verpand of verkocht hebben), *sa hī* (de gevangengenomene) *wither ina thet lond* (vaderland) *cume*, *sā farere ina sīn ēin gōd and uppa sīn ēthel* (vaderlijk erf)... *rūm* (vrij) *and umbeide*". Met het oog op *ūrsette* is voor de verklaring van dit *umbeide* samenhang aan te nemen met het ags. *bád* pignus en het woord op te vatten als een met *io*-suffix gevormd bahuvrīhi-compositum = „niet door verpanding bezwaard" (voor de eigenaardige *ei* vóór *d* uit *ē* ontwikkelde *ei* vergel. men de in § 18 γ en 33 anm. 2 der Altostfries. gramm. vermelde vormen *meide*, *breid* in plaats van *mēde*, *brēd*). Dat het adjectief gaandeweg in onbruik was geraakt en niet meer verstaan werd, mogen we, naar het schijnt, opmaken uit de omstandigheid, dat in de Eemsgooër en de Westfriesche redacties (z. Von Richth. 48, 16; 49, 15 en Hettema's uitgaaf bl. 85) als surrogaat van *umbeide* het adj. *unbretse* „ongeschonden" en het part. *ōnbritsen*, *oenbretsen* worden aangetroffen.

GRONINGEN. W. VAN HELTEN.

LES TROIS ASAMSKṚTAS.

Çaṁkara ad Brahmasūtras, II, 2, 22—24.

Tout ce qui existe est *saṁskṛta*, car il n'est rien qui existe en soi d'une façon permanente et individuelle. L'*asaṁskṛta* est donc un pur néant. L'École tient pour asaṁskṛta, 1° l'espace, *ākāça*, c'est à dire le vide, 2° le *nirodha* ou disparition, destruction. On distingue le *saṁtāninirodha* (= kṣaṇabhaṅga, sūkṣmavināça), c'est-à-dire la disparation immédiate des phénomènes, de leur nature momentanés, et le *saṁtānanirodha* (= sthūlavināça) ou extinction des diverses séries causales que constituent ces phénomènes [1]. La vie de la plante, depuis la graine jusqu'à la graine, est un perpétuel devenir, un perpétuel renouvellement, par conséquent une destruction constante de tous les „moments" de cette plante: saṁtāninirodha. Que la graine vienne à être brûlée, la série est détruite: saṁtānanirodha.

À cette distinction, capitale, mais qui n'a trouvé place ni dans les vieux livres, ni dans les nomenclatures officielles, s'en ajoute une autre: la destruction est précédée, conditionnée par un état de conscience, ou elle ne l'est pas: *pratisaṁkhyānirodha*, *apratisaṁkhyānirodha* (= nirvāṇa). Il va de soi que le saṁtāninirodha, qui constitue la nature même du saṁskṛta, est indépendant de tout état de conscience; en ce qui regarde les séries, celles dont est absente la conscience (vijñāna), ne peuvent aboutir qu'à l'apratisaṁkhyānirodha; au contraire, les séries intellectuelles ne peuvent être interrompues, détruites, que lorsque des états d'esprit, stériles de leur nature, y sont introduits.

Le commentaire de Çaṁkara a été très habilement traduit par MM. Thibaut et Deussen; je n'ai à fournir que des remarques de détail et des références; la forme qui convient à la présente étude est par là même indiquée.

II, 2, 22. *Api ca Vaināçikāḥ kalpayanti buddhibodhyaṁ trayād anyat saṁskṛtaṁ kṣaṇikaṁ ceti.*

Si l'on veut restituer la formule bouddhique originelle, il faut lire: *kṣaṇikaṁ ca tat*, avec Kumārila (Mīmāṁsātantravārtika, p. 170, l. 10 [2])) et Pārthasārathimiçra (Nyāyaratnākara, p. 735, l. 10 [3])).

---

1) Nous avons consacré une étude spéciale à la thèse du vijñānasaṁtāna, J. As., Sept. Octobre 1902.
2) Benares S. S. n°. 7.
3) Commentaire du Mīmāṁsaçlokavārtika, Chowkhambā S. S. n°. 20.

Kumārila cite notre demi-stance: dharmas tenopadiṣṭo 'yaṁ kṣaṇikaṁ sarvasaṁskṛtam, kṣanikāḥ sarvasaṁskārā asthirāṇāṁ kutaḥ kriyā, buddhibodhyam trayād anyat.... [1]).

Tad api ca trayaṁ pratisaṁkhyāpratisaṁkhyānirodhāv ākāçaṁ cety ācakṣate.

C'est l'énumération classique des trois asaṁskṛtas; voir Dharmasaṁgraha, XXXII, et les notes p. 42 (Abhidharmakoçavyākhyā sur les quatre anāçravadharmas: mārgasatya + asaṁskṛtas) — Candrakīrti (Madhyamakavṛtti, VII, 23 = edit. Calcutta, p. 56, 28) fournit de précieuses indications: „Quelques-uns considèrent comme asaṁskṛtas l'espace, la destruction inconsciente et le nirvāṇa; d'autres considèrent comme asaṁskṛta la vacuité qui a pour définition la „suchness" = atraike ākāçapratisaṁkhyānirodhanirvāṇāny asaṁskṛtānīti kalpayanti; apare çūnyatāṁ tathatālakṣaṇām asaṁskṛtāṁ parikalpayanti. — Il nous est difficile de comprendre à fond les distinctions scolastiques.

Trayam api caitad avastubhāvamātram nirupākhyam iti manyante.

Cette définition est très exacte. L'asaṁskṛta est dépouillé des caractères du saṁskṛta, de l'être: „na uppādo paññāyati (asaṅkhatassa), na vayo paññāyati, na ṭhitassa aññathattaṁ paññāyati" (Aṅg. N. I. p. 152). La même doctrine, Abhidharmakoçav. (Ms. de la Soc. As.) fol. 231*b* 8, Madhyamakavṛtti, Chap. VI. L'asaṁskṛta, comme il est dit expressément de l'ākāça, n'existe que comme être de raison, prajñaptisat, et non comme être réel (Bodhicaryāvatāraṭ., p. 270, 6: yathākāçaṁ prajñaptisanmātram asan na kva cid arthakriyāyāṁ samartham); il échappe à la définition de l'être: arthakriyākṣama [2]).

Āvaraṇābhāvamātram ākāçam iti. Voir Madh. vṛtti, ad II, 1: ākāçam anāvaraṇalakṣaṇam [3]), et Çālistambasūtra: ākāçadhātur bījasyānāvaraṇakṛtyaṁ karoti.

Buddhipūrvakaḥ kila vināço bhāvānāṁ pratisaṁkhyānirodho nāma bhāṣyate; tadviparīto 'pratisaṁkhyānirodhaḥ. M. Thibaut définit la deuxième catégorie: the insensible continual decay of things = kṣaṇabhaṅga = sūkṣmavināça (auquel s'oppose le sthūlavināça); voir le Brahmāvidyābharaṇa cité en note. Le Çlokavārtika discute longuement le problème, p. 839, 424, 736.

Pratisaṁkhyāpratisaṁkhyanirodhayor aprāptir asaṁbhava ity arthaḥ.... etau hi pratisaṁkhyāpratisaṁkhyānirodhau saṁtānagocarau vā syātāṁ bhāvagocarau vā. Par bhāva il faut, suivant la glose d'Ānandagiri, comprendre saṁtānin, c'est-à-dire chacun des termes de la série désignée par le mot saṁtāna. L'explication est sans doute exacte, mais il est peu probable que les bouddhistes aient jamais opposé, dans ce sens, bhāva à saṁtāna.

Na tāvat saṁtānagocarau saṁbhavataḥ: sarveṣv api saṁtāneṣu saṁtāninām avicchinnena hetuphalabhāvena saṁtānavicchedasyāsaṁbhavāt. Çaṁkara fait à bon droit appel au principe de causalité pour écarter l'idée de l'interruption de la série. Il néglige la théorie scolastique de l'acte stérile, *the barren karma* (Voir Warren, Buddhism in translations), théorie que les écoles brahmaniques ont élaborée parallèlement aux bouddhistes.

Anandagiri établit que si le dernier membre de la série ne produit pas un nouveau

---

1) La demi-stance „kṣaṇikāḥ sarvasaṁskārā asthirāṇāṁ kutaḥ kriyā" est citée Bodhicaryāvatāraṭīkā, p. 251, 28, suivie de la ligne: bhūtir yeṣāṁ kriyā ksaiva ārakaṁ saiva cocyate. Il n'y a aucune désignation d'auteur. La demi-stance: bhūtir...., est citée par Vācaspati (Bhāmatī [1891], p. 361, 3), avec la mention: yathāhuḥ (Voir Vedantakalpataru, p. 278, 9). — Enfin, le çloka tout entier se lit dans la version tibétaine du Nyāyabindupūrvapakṣasaṁkṣepa (Tandjour, Mdo CXI, fol. 118*b*) oeuvre de l'ācārya Kamalaçīla, et nous trouvons dans ce texte l'indication qui nous manquait ailleurs: mdo-las = sūtrāt.

2) La capacité de produire un effet. — Voir Sarvadarçanasaingraha, traduction partielle dans le Muséou, 1901—1902, notes 20, 33, 50, 153, 181.

3) »Ākāso is really okāso, room or oportunity, for life and movement", M[de] Rhys Davids, Buddhist Psychology, Intr. p. XLVIII. Cf. Dhammasaṅganī § 638.

membre de la dite série, il est inexistant d'après la définition de l'être: sattā arthakriyākāritvam [1]); par conséquent le membre qui a précédé, ayant un effet inexistant, est lui même inexistant. — „Si vous dites que le dernier membre de la série existe parce qu'il produit un membre dans une série différente (exemple: la dernière étincelle du feu qui s'éteint engendre une pensée dans la série intellectuelle de l'observateur) et qu'en même temps il y a interruption de la série, parce que ce dernier membre n'engendre pas un nouveau membre de sa série propre, — non, car il s'ensuivrait que plusieurs séries existeraient dans une seule série".

II, 2, 23. *Yo' yam avidyādinirodhaḥ pratisaṁkhyānirodhāntaḥpātī paraparikalpitaḥ, sa samyagjñānād vā saparikārāt syāt svayam eva vā. pūrvasmin vikalpe nirhetukavināçābhyupagamahāniprasaṅgaḥ; uttarasmiṁs tu mārgopadeçānarthakyaprasaṅgaḥ....*

C'est une thèse des bouddhistes que le vināça se produit sans cause (voir Madhyamakavṛtti, Bibl. Buddhica, p. 29, 5, et les sources citées en note); elle est définie dans la Nyāyavārtikatatparyaṭīkā p. 383, 19: „l'être est produit par sa cause sujet à destruction ou non sujet à destruction; dans le premier cas, il n'a que faire d'une cause pour disparaître; dans le second, des milliers de causes ne pourraient le faire disparaître". Ceci est vrai du kṣaṇa, du moment, du membre de la série (saṁtānin), mais non pas de la série (saṁtāna); d'ailleurs, l'interruption de la série, étant une pure négation, n'a pas à proprement parler de cause.

II, 2, 24. *Ākāçe cāyukto nirupākhyatvābhyupagamaḥ.... vastutvapratipatter....* Mais, les bouddhistes ne veulent pas que l'ākāça soit réel (vastu); voir ci-dessus p. 2 l. 18 un passage de la Bodhic. ṭ.

Api cāvaraṇābhāvamātram ākāçaṁ manyamānasya Saugatasya svābhyupagamavirodhaḥ prasajyeta: saugate hi samaye 'pṛthivī bhagavan kiṁsaṁniçrayā' ity asmin praçnaprativacanapravāhe pṛthivyādīnām, ante 'vāyuḥ kiṁ saṁniçraya' ity asya praçnasya prativacanaṁ bhavati 'vāyur ākāçasaṁniçraya' iti.

L'āgama par lequel Çaṁkara prétend mettre les bouddhistes en contradiction avec leur définition de l'ākāça, nous est connu dans diverses recensions. Voir Madh. Vṛtti, ad VII, 25 (Buddhist T. S., p. 53, 15), des gāthās pracrites: ākāça nisrita samāruta āpaskandho (?); — Burnouf, Introduction p. 448, très instructif: „[L'auteur de l'Abhidharmakoçav.] attribue [aux Vaibhāṣikas] la croyance à l'existence de l'éther, ou de l'espace, que toutes les écoles bouddhiques ne reconnaissent pas également. Les Vaibhāṣikas, dit-il, se fondent sur ce texte qui émane de l'enseignement de Bhagavat: sur quoi repose la terre, ô Gautama? demande Kāçyapa. La terre, ô Brâhmane, repose sur le cercle de l'eau...." (d'après Abhidh. k. v., Soc. As. fol. 13*a*); — Milinda, p. 68, 24: mahāpaṭhavī udake patiṭṭhitā.... vāto ākāse patiṭṭhito ti. M. Rhys Davids compare Mahāparinibbāna, III, 13.

Api ca nirodhadvayam ākāçaṁ ca trayam apy etan nirupākhyam avastu nityaṁ ceti vipratiṣiddham na hy avastuno nityatvam anityatvaṁ vā saṁbhavati. C'est précisément par ce que l'ākāça est inexistant qu'il est éternel: yat sat tad anityam.

GAND. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

1) Voir note 2 page précédente.

ATHARVAVEDA 7, 106.

Atharvaveda 7, 106 (= 101 ed. Roth-Whitney) lautet:

yát svápne ánnam aśnámi ná prātár adhigamyáte |
sárvaṃ tád astu me śiváṃ nahí tád dṛśyáte dívā ||

Sāyaṇas Erklärung dazu lautet: *yad annaṃ svapne aśnāmi bhakṣayāmi... tad annaṃ prātar nādhigamyate na dṛśyate | hi yasmāt tad annaṃ divā ahani na dṛśyate ataḥ tat svapne annabhojanaṃ sarvam annabhojanasadṛśam akhādyabhakṣaṇādikaṃ me mama śivaṃ maṅgalakāri astu bhavatu | svapne annabhojanena yad ariṣṭaṃ bhavati tad anena mantrajapena śāmyatu pratyuta kalyāṇakāri bhavatv ity arthaḥ ||* Sāyaṇa meint also, Essen im Traume sei ein übles Vorzeichen, und die Strophe sei bestimmt, dasselbe unschädlich zu machen. Das Kauśikasūtra 46, 12 führt die Strophe ebenfalls als Mittel gegen einen schlechten Traum an: *yat svapna ity aśitvā vīkṣate |* Dārila bemerkt dazu: *mantrānte nihālayate annam iva bhuktvā. Nihālayate* ist nicht mit Bloomfield als verderbt anzusehen, etwa für *nidrāṃ labhate*, sondern enthält die im Apabhraṃśa und den neuindischen Sprachen übliche Wurzel *bhal*, die auch ins spätere Sanskrit übergegangen ist (Pischel zu Hemacandra 4, 376, 1; Böhtlingk s. v. *bhal*). *nihālayate* ist also die Erklärung von *vīkṣate.* Caland, Altindisches Zauberritual p. 151 übersetzt: „Mit dem Liede VII. 101 blickt er um sich, wenn er (im Traume) gegessen hat". Dazu hat er die Anmerkung: „Weil "dreams go by contraries", Tylor, I. S. 122". In der ZDMG. 56, 556 bemerkt Caland sodann, aus dem Atharvan-Ritual sei es bekannt, dass Essen im Traume als ein böses Omen galt und auf Mangel an Speise deutete. Um das Omen zunichte zu machen, musste man beim Erwachen den Vers AV. VII, 101 hersagen. Caland führt als Parallele dazu eine Strophe aus dem Prāyaścittasūtra des Baudhāyana an. Diese Strophe findet sich auch Āpastamba, Śrautasūtra 10, 13, 11 und Hiraṇyakeśin, Gṛhyasūtra 1, 17, 4 mit Varianten. Bei Baudhāyana lautet sie:

yad annam adyate naktaṃ na tat prātaḥ kṣudho 'vati |
sarvaṃ tad asmān mā hiṃsīn na hi tad dadṛśe divā ||

Bei Āpastamba hat Garbe irrig *adya te* geschrieben; der Text hat falsch *hiṃsīr* statt *hiṃsīn.* Hiraṇyakeśin hat metrisch falsch:

yad annam adyate sāyaṃ na tat prātar avati kṣudhaḥ |

und im zweiten Verse *na hi tad divā dadṛśe divaḥ |* Āpastamba hat zur Erläuterung: *iti svapne 'nnaṃ bhuktvā,* Hiraṇyakeśin: *ity anabhipretaṃ svapnaṃ dṛṣṭvā tilair ājyamiśrair juhoti |*

Wäre Calands Auffassung richtig, so würden die späteren Traumbücher im Widerspruch mit dem AV. stehen. Essen im Traume gilt nämlich später stets als **günstiges** Omen. So heisst es im Svapnacintāmaṇi des Jagaddeva 1, 96:

odanadadhidugdhānāṃ darśanam aśanaṃ dhanāya samavāpaḥ |
bhakṣyāṇām apareṣām api paramānnasya ca svapne ||

Im Uttarakāmikatantra (MS. India Office Library, Burnell Collection No. XCIV fol. 65 *b*) wird unter den günstigen Träumen aufgeführt:

pātre maṇimaye vātha rājate vāpi bhojanam |
sauvarṇapadmapattrair vā anyaiś cāśanabhojanam (MS. °*cāsana*°) ||

Kumārasvāmin zum Pratāparudrīya (ed. Madras 1868) p. 126, 25 citiert aus dem Daivajñavallabha:

suvarṇadhānyābjaphalegrahīṇāṃ bhakṣyānnaratnāmbaravāhanānām |
saṃdarśanaṃ śreṣṭham uśanti santaḥ svapne 'mṛtānāṃ ca suceṣṭitānām ||

Das Brahmavaivarttapurāṇa 77, 14. 15 lehrt:

gavāṃ ca kuñjarāṇāṃ ca hayānāṃ ca Vrajeśvara |
prāsādānāṃ ca śailānāṃ vṛkṣāṇāṃ ca tathaiva ca ||
ārohaṇaṃ ca dhanadaṃ bhojanaṃ rodanaṃ tathā |

Der Svapnādhyāya in dem MS. Chambers 608 (Weber, Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften in Berlin 1, 269, No. 902) hat in Strophe 16:

dīpam annaṃ phalaṃ padmaṃ kanyāchattraṃ tathā dhruvam |
svapnānte labhate mantraṃ yaṃ cintayati tad dhruvam ||

Ein Svapnādhyāya in Bengalīdruck liest die Strophe richtiger, im ersten Verse in Übereinstimmung mit der v.l. Brahmavaivarttapurāṇa 77, 19:

dīpam annaṃ phalaṃ puṣpaṃ kanyāchattraṃ (B. °*yāṃ cha*°) *rathaṃ dhvajam* (B. °*thadhva*°) |
svapne ca tādṛśaṃ dṛṣṭvā labhate cottamāṃ śriyam ||

Es werden einzelne Speisen aufgeführt, die für besonders günstig, andere die für ungünstig gelten. So hat das Brahmavaivarttapurāṇa 77, 22:

pāyasaṃ padmapattre ca dadhi dugdhaṃ ghṛtaṃ madhu |
miṣṭānnaṃ svastikaṃ bhuktvā dhruvaṃ rājā bhaviṣyati ||

Damit stimmen andere Texte überein, und bereits im Mahābhārata 3, 280, 70 findet sich unter den günstigen Träumen der Trijaṭā:

asthisaṃcayam ārūḍho bhuñjāno madhupāyasam |
Lakṣmaṇaś ca mayā dṛṣṭo didhakṣuḥ sarvato diśam ||

Essen von gekochtem (*pakva*) Fleisch gilt als ungünstig (Uttarakāmikatantra fol. 66^b; Matsyapurāṇa 242, 6 = Agnipurāṇa 228, 5 [so mit den v.l. zu lesen]; Svapnacintāmaṇi 2, 27 (*pakvānnavipakvamāṃsayoḥ*), dagegen von frischem (*apakva, ārdra, āma*) Fleisch als günstig (Uttarakāmikat. fol. 64^b; Matsyapurāṇa 242, 25 = Agnipurāṇa 228, 24; MS. Chambers 326 = Weber, Verzeichniss 1, 312, No. 1025). Als ganz besonders günstig gilt das Essen von Menschenfleisch (Svapnacintāmaṇi 1, 32; Svapnādhyāya 17. 18; Muhūrtakalpadruma, MS. India Office Library No. 744, fol. 91^b *manuṣyamāṃsāśanabhojane ca*; Brahmavaivarttap. 77, 23).

Es ist nicht ohne Interesse, dass auch Artemidoros in seinen Ὀνειροκριτικά 1, 70 ed. Hercher lehrt, das grösste und überschwänglichste Glück bringe das Essen von Menschenfleisch, ausser wenn es das Fleisch eines Verwandten oder Freundes ist (*τὸ δὲ μέγιστον καὶ ὑπερβολῇ ἀγαθόν, ὡς ἐγὼ ἐτήρησα, ἀνθρωπείας ἐσθίειν σάρκας, ἀνδρὸς οὐ γνωρίμου οὐδὲ οἰκείου*). Im Unterschiede von den Indern hält er aber den Genuss von anderem rohen Fleisch für ungünstig (*οὐδαμῶς δὲ τὰ ὠμὰ ἐσθιόμενα κρέα ἀγαθά*).

In der indischen Traumdeutung gelten also nur bestimmte Speisen als ungünstig, Essen im allgemeinen aber als günstig. Und damit stimmt der AV. überein.

Die Strophe des AV. ist missverstanden worden, weil man nicht beachtet hat, dass *adhigamyáte* betont ist. Daher übersetzt Sāyaṇa: „Die Speise, die ich im Traume esse, findet sich am Morgen nicht vor". Die gleiche Erklärung setzt die Fassung bei Āpastamba und Hiraṇyakeśin voraus: „Die Speise, die in der Nacht (am Abend; H.) gegessen wird, schützt am Morgen nicht vor dem Hunger". Damit wird dann gesagt, dass ein Traum, in dem man isst, nicht in Erfüllung geht, also ein ungünstiger ist. Beachtet man aber den Accent von *adhigamyáte*, so ist zu übersetzen: „Wenn die Speise, die ich im Traume esse, sich am Morgen nicht vorfindet, so möge mir das in jeder Beziehung heilbringend sein; denn die (Speise) findet sich ja nicht am Tage". Und dann ist der Sinn: Der Traum, in dem ich Speise esse, ist ungünstig, wenn er sich am Morgen nicht erfüllt, ich also am Morgen nichts zu essen vorfinde, was ich nach dem Traume erwarten müsste. Auch nach der Auffassung des AV. ist also Essen im Traume an und für sich günstig. Ungünstig wird es erst, wenn der Traum sich am Morgen nicht bestätigt. Das sagt der zweite Vers noch einmal ausdrücklich mit den Worten *nahí tád dṛśyáte dívā*. Um das üble Vorzeichen abzuwenden, muss daher der, der den Traum gehabt hat, am Morgen so thun, als ob er die Speise gegessen habe, nachdem er AV. 7, 106 hergesagt hat: *mantrānte nihālayate annam iva bhuktvā*, wie Dārila sagt. So stehen also auch hier wieder vedische und nachvedische Zeit in vollstem Einklang. Zugleich aber lehrt uns die Strophe von neuem, wie früh schon der wahre Sinn des Veda verkannt worden ist. Die Strophe bei Āpastamba und Hiraṇyakeśin ist ohne Zweifel eine Nachbildung von AV. 7, 106 in missverstandenem Sinne.

Einen andern Fall gleicher Art habe ich ZDMG. 40, 121 ff. nachgewiesen. Zu der dort vorgeschlagenen Lesung *mā́ mṛtāt* für *mā́mṛtāt* in ṚV. 7, 59, 12 vergleiche man noch AV. 3, 31, 8 *jīva mā mṛthāḥ*; 9 *ihaiva bhava mā mṛthāḥ*; 5, 13, 4 *mriyasva mā jīvīḥ*, und zu der späteren Fassung der Strophe Mantrabrāhmaṇa 1, 2, 3. 4: *preto muñcātu māmutaḥ*. Dass sich zufällig *mā* beim Imperativ im Veda sonst nicht findet, kann ich nicht mit Delbrück (Altindische Syntax p. 361, Anm. 1) als einen Grund gegen meine Konjektur ansehen.

BERLIN. R. PISCHEL.

A PECULIAR USE OF THE VERB YĀ IN A VERSE OF THE HARṢACARITA.

While editing the fragments of the *Lalitavigraharāja-nāṭaka,* I came across the sentence *virahaḥ soḍhuṃ kathaṃ yāsyati* [1]), which clearly means 'how will the separation be borne?' or 'how will it be possible to bear the separation?' For the peculiar use of the verb *yā*, here presented to us, I should not have been able at the time to adduce any parallel passages. I now see that von Böhtlingk already, in his Dictionary, has quoted from a Jaina poem [2]) *na yānti guṇās tava vaktum*, 'your excellences cannot be described'; and in Prof. Pischel's *Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa* 350, 1 and 441, 1 I find, in two Apabhraṃśa verses, *taṃ akkhanaũ ṇa jāi = tad ākhyātuṃ na yāti*, 'that cannot be told', and *bhuñjaṇahĩ ṇa jāi = bhoktuṃ na yāti*, 'it cannot be enjoyed'. Moreover Dr. Lüders, whom I had requested to look about for similar passages, has kindly drawn my attention to the verse I, 30 of the *Karpūramañjarī*, which contains the two instances *ṇo bāhūhiṃ ramaṇaphalaaṃ veḍhiuṃ jāi dohiṃ = na bāhubhyāṃ ramaṇaphalakaṃ veṣṭituṃ yāti dvābhyām*, 'the expanse of her hips cannot be compassed with both arms', and *vilihiuṃ jāi esā ṇa citte = vilikhituṃ* [3]) *yāty eṣā na citre*, 'she cannot be drawn in a picture'.

Another example is furnished by the verse on page 60 of the Bombay edition of Bāṇa's *Harṣacarita*, which, with the words immediately preceding and following it, by Prof. Cowell and Mr. Thomas has been translated thus:

"Nor shouldst thou shrink from the toil of court-attendance or feel any fear of waiting upon him; for although it may be true enough,

> 'Alas! he who is unskilled in waiting upon a king is like Kāma, – he cannot speak out his request, although the opportunity is come exactly as he had wished, – he gives pain (to his patron) by hundreds of ill-timed petitions for favours, – and by his folly he throws away his livelihood in a moment'; [4])

yet these other common kings are one thing, and *our* ambrosial lord is quite another, who puts to shame such ancient heroes as Nṛga, *etc.*"

---

1) See *Bruchstücke Ind. Schauspiele in Inschr. zu Ajmere*, p. 9, l. 4.

2) See *Ind. Stud.* Vol. XIV. p. 379, v. 6.

3) I use this form purposely; compare *Vāsavadattā*, p. 104, *citreṇāpi na śakyate 'bhilikhitum; Gupta Inscr.* p. 147, l. 8, *ity utkarṣaṃ guṇānāṃ likhitum iva.*

4) I omit the note of the translators in which the meaning of the verse, as referred to Kāma, is correctly given.

The reader of this translation will perhaps agree with me in thinking that there is something wrong here about the context. From the words which follow upon the verse we should have expected the verse to describe some inferior kind of king, while according to the translation it speaks of an unskilled attendant. And the facts of the case seem to be that the translators have taken the words *na yāti vaktum* of the original text to be equivalent to *na śaknoti vaktum*, while in accordance with the passages quoted above they should be paraphrased by *na śakyate vaktum*. The verse itself and the translation which I would propose are as follows:

Svecchopajātaviṣayo'pi na yāti vaktuṃ
dehīti mārgaṇaśataiś ca dadāti duḥkham ।
mohât samākṣipati jīvanam apy akāṇḍe
kaṣṭaṃ Manobhava iveśvaradurvidagdhaḥ ॥

"Alas! A wrong-headed king, though his possessions come to him at his own pleasure [1]), does not allow himself to be told to give something; he causes pain by hundreds of behests; and in his infatuation takes even one's livelihood away without cause; — so that he is like the god of love, who, although something born from one's own desire, cannot be called a corporeal being; who causes pain by hundreds of arrows; and who in his folly suddenly throws away even his own life, miserably burnt as he is by Śiva."

The compound *īśvara-durvidagdha*, as applied to the king, is correctly formed by Pāṇini II, 1, 53; and the example *mīmāṃsaka-durdurūḍha* (or *-durdurūṭa*), given for that rule by the commentators (as well as in the *Gaṇaratnamahodadhi*, p. 156, and by Hemacandra) shows that in the commentary on the *Harṣacarita*, instead of *durvidagdho durūḍhaḥ*, we ought to read *durvidagdho durdurūḍhaḥ* (or *durdurūṭaḥ*).

GÖTTINGEN. F. KIELHORN.

---

1) Or 'of their own accord'.

SUR L'ÉTYMOLOGIE DE L'ADJECTIF VÉDIQUE NIṆYÁḤ.

Le dictionnaire de Saint Pétersbourg explique l'adjectif védique *niṇyáḥ niṇ(i)yáḥ* „intime, caché, secret" comme étant dérivé de *ni-*, et le dictionnaire étymologique de M. Uhlenbeck a, récemment encore, reproduit cette interprétation; mais la nasale cérébrale *ṇ* demeure complètement obscure dans cette hypothèse; de plus *ni-* fournit un autre dérivé *nítyaḥ*, et l'on voit mal pourquoi du même mot seraient tirés deux dérivés aussi exactement parallèles. M. Bartholomae ne cite pas *niṇyáḥ* dans son article des *Indogermanische Forschungen*, III, 157 et suiv., où il étudie le cas de *r* suivi de dentale en sankrit. Dans son *Altindische Grammatik*, I, 192, M. Wackernagel mentionne une hypothèse de Benfey qui n'a plus qu'une valeur historique, et, p. 195, il constate que la nasale cérébrale de *niṇyáḥ* est inexpliquée.

Cette cérébrale suppose que l'*i* soit non pas un ancien *i*, mais un ancien *ṛ*, et qu'il s'agisse d'une forme prâkrite sanskritisée; pour le traitement prâkrit, voir Pischel, *Gramm. d. Prakritspr.*, p. 48 et suiv., et notamment § 50, p. 50; on notera que *i* comme traitement prâkrit de *ṛ* apparaît précisément après les dentales et les gutturales ou palatales: les cas où des formes prâkrites ainsi faites ont pénétré dans les textes sanskrits, même les plus anciens, ne manquent pas, voir Wackernagel, *loc. cit.*, § 146 et § 172. Le sanskrit classique *kiṅkiṇī* „clochette" à côté de *kaṅkaṇaḥ* „ornement (à clochettes)" paraît un bon exemple de ce genre: le *k* devant *i* prouve que l'*i* n'est pas un ancien *i*, mais un ancien *ṛ*, ce que confirme la cérébrale; et, ce qui est particulièrement intéressant ici, c'est que l'on trouve *i* devant *ī* de la syllabe finale et *a* devant *a*: *kaṅkaṇaḥ*, mais *kiṅkiṇī*; l'*i* de *kiṅkiṇī* se trouve dans des conditions très analogues à celui de *niṇyáḥ*; cf. encore pâli *gijjhati* de *gṛdhyati* à côté de *gaddha-* de *gṛdhra-* (Kuhn, *Beitr. z. Pali-gramm.*, p. 14); la forme à nasale du redoublement intensif répond exactement à celle de lit. *kañkalas* „clochette" et de polon. *kąkol*, serbe *kúkolj*, russe *kúkol'* „ivraie", et, d'une manière plus générale, à celle des redoublements intensifs de racines dont l'élément sonantique est *r* ou *l*, type lat. *cancer*, etc.; sur la racine, voir Grammont, *Dissimilation consonantique*, p. 178.

Tout indique donc que *niṇyáḥ* est un ancien **nṛnyos* ou **nḷnyos*. Dans ce mot, **-nyo-* ne peut être qu'un élément suffixal; dès lors il ne reste qu'à rapprocher arm. *i ners*, *i nerkhs* „à l'intérieur", *nerkhin* „intérieur, inférieur", gr. ἔνεροι, νέρτερος [1]). Devant un suffixe

---

1) M. J. S. Speyer a récemment cherché un autre représentant sanskrit du même groupe de mots, dans l'article intitulé *Eene indische verwante van de germaansche godin Nerthus.* [Note de correction].

secondaire, le vocalisme sans *e* de l'élément présuffixal est régulier: le sens et la forme s'expliquent également bien en partant de **nr̥-nyo-*.

Le groupe suffixal *-nya-* n'est pas ordinaire en sanskrit; on le retrouve pourtant dans *púṇyaḥ* qui, par une coïncidence singulière, présente aussi le traitement prâkrit de *r̥*, sous la forme *u*, normale après une labiale. D'ailleurs, dans **nr̥ṇyaḥ* le suffixe *-nya-* joue exactement le même rôle que joue *-tya-* dans *amátyaḥ*, *nítyaḥ*, *níṣṭyaḥ* (cf. v. sl. *ništi* „bas", différent par la quantité de l'*i*, et sans doute à rapprocher de *nizŭ*), *sánutyaḥ*, *áviṣṭyaḥ* (cf. lat. *propitius* de *prope* d'après M. Zubatý); et, pour l'emploi de **-nyo-*, on rapprochera le suffixe de got. *fairneis*, et celui un peu plus complexe du slave, *-ĭ-nje-*, dans v. sl. *vŭnątrĭnjĭ* „intérieur", *vŭněštĭnjĭ* „extérieur", *domaštĭnjĭ* „de la maison" (de *doma* „à la maison", avec deux suffixes secondaires, l'un **-tje-*, cf. skr. *-tya-*, et l'autre *-ĭnje-*, cf. skr. *-nya-*), etc. On sait que, en principe, les suffixes en *-n-* et en *-t-* jouent des rôles analogues, ainsi dans skr. *pūrṇáḥ* et *pūrtáḥ* „empli".

La constance de la forme prâkrite *niṇyáḥ* dans la langue védique pourrait sembler surprenante; mais *púṇyaḥ* n'est pas moins constant, et si *káṭukaḥ* et *víkaṭaḥ* ne se rencontrent que dans le maṇḍala X, on a dans les parties les plus diverses du R̥gveda: *jaṭháram*, *pániphaṇat* (*-phaṇat* de **-phr̥ṇat*, v. Wackernagel, *Altind. Gramm.*, I, p. 192), *jañjaṇā-* (de *jañjr̥ṇā-*, ib.), etc. On notera que, dans tous ces exemples, il s'agit de mots isolés, soit par suite de la disparition de toute forme parente, comme dans *niṇyáḥ*, soit par suite de déviations de forme ou de sens, comme dans *víkaṭaḥ*; là où des alternances nettement perceptibles maintenaient le sentiment de *r*, comme dans *kr̥táḥ* „fait", à côté de *ákaram*, *cakára*, *kariṣyámi*, etc., le traitement prâkrit *a*, *i*, ou *u* de *r̥* n'apparaît naturellement pas.

Paris. A. MEILLET.

SUR UN PRÉFIXE FRANÇAIS.

Au Maître en l'honneur de qui le présent Recueil a été composé, je soumets les rapprochements suivants, qui contribueront peut-être à éclaircir l'origine, jusqu'à présent obscure, de quelques mots français et néerlandais.

I.

Darmesteter a signalé l'existence en français [1]) d'un préfixe **ca** (*cal*, *cali*, etc.), „d'origine inconnue." Je crois qu'il vient du flamand.

De Bo, dans son *Westvlaamsch Idioticon,* cite plusieurs exemples de verbes et de substantifs auxquels la composition avec **ka** (*kla*, *kra* etc.) donne un sens itératif et péjoratif. En voici quelques-uns: *kabooten*, „battre à coups redoublés" (de *booten*); *kadullen*, „choyer, taquiner" (de *dul*); *kadutteren*, „cahoter" (de *dotteren*); *kalutteren*, „branler" (de *lutteren*); *kasjouwen*, „travailler dur" (cf. holl. *sjouwen*); *kawikkelen*, „s'occuper à des riens" (de *wik*); *kaguile*, „mauvais cheval"; *karooi*, „querelle" (de *rooi*); *kawesse*, „sorte de bière" (de *wesse*). Quelquefois *ka* alterne avec **kla**: *kabouter* et *klabouter*, „gnome"; *kabout* et *klabout*, »écuelle"; quelquefois avec **ko**: *kaduinen* et *koduinen*, „tuer à force de pousser" (cf. *duwen*). Avec *kla* seul, nous trouvons *klavutteren*, „grincer, tinter", et peut-être *kallemahij slaan*, „frapper les chevilles l'une contre l'autre". Avec **kra, kar**: *krabeulen, karbeulen*, „travailler dur" (cf. holl. *afbeulen*); *krawijtelen*, „piailler"; *krakeelen*, „quereller" [2]).

Ces mots appartiennent tous à la langue du peuple, et c'est là un premier point de ressemblance qu'ils offrent avec les mots français composés avec *ca*. Ils s'en rapprochent aussi par le sens; en effet, *ca*, en français, a aussi une signification augmentative et péjorative. Comme c'est un préfixe populaire, il est à supposer que les textes écrits ne sauraient nous offrir une image exacte de sa fréquence; on le rencontrera surtout dans les patois et dans l'argot, et ce n'est en quelque sorte que par erreur qu'il s'est égaré quelquefois dans la langue littéraire. C'est pourquoi il est peu utile de relever la date de sa première apparition dans les livres. Une autre conséquence du caractère populaire de ce préfixe, c'est la multiplicité de ses formes; on le rencontre souvent, dans les mêmes composés, sous trois ou quatre habits divers. Voici ces formes: 1. **ca, cha,** qui ne demandent

1) Il ajoute: »et en provençal". Mais s'il y a des exemples provençaux, ils doivent être rares. Darmesteter a parlé de ce préfixe dans sa *Grammaire historique*, III, 29, et dans son *Traité*, p. 182.

2) On pourrait encore rapprocher les mots allemands *Kalmäuser* et *Kabacke*, que Kluge, *Etymol. Wörterb.*, cite sans les expliquer.

pas d'explication. 2. **ga**; cette forme confirme notre hypothese de l'origine flamande; en effet, c'est dans les patois du Nord de la France que *c* initial devient souvent *g* [1]). 3 **cal** (cf. flam. *kla*, *kal*). 4. **cale, gale**, où *e* muet n'est sans doute autre chose que l'élément vocalique de la liquide *l*. 5. **cali, gali**; cette transformation est plus difficile à expliquer; on pourrait rapprocher *aïmant* (de *aëmant*). Dans tous les cas, il semble bien qu'en général les formes avec *i* sont plus récentes que celles avec *e* (p. ex. *caleforchie* est plus ancien que *califourchon*). 6. **caï, gaï**; ces formes n'ont pas encore été rattachées à notre préfixe, mais les variantes du wallon *galofa* (*gaioufa*, dauph. *gaiosa*) permettent de l'identifier. 7. **coë** (?); comparez *colifichet* à *coëfichier* (God.). 7. **car**; c'est le flam. *kar*.

Darmesteter cite quelques mots qui contiendraient ce préfixe. Il me semble qu'on peut aussi supposer sa présence dans les mots suivants, qui n'ont pas encore été expliqués. Je me bornerai le plus souvent à les nommer, me réservant d'y revenir plus tard. D'ailleurs, je ne prétends pas que je pourrais les expliquer tous.

En français: *bagarre* (wall. *gabar*), *cabaret* (?), *cafard*, *cahoter* (flam. *hotteren* „secouer"), *cajoler* (cf. *enjôler*), *cagot* (cf. *bigot*), *cahute* (néerl. *hut*), v. fr. *calebretois*, v. fr. *callibistri*, fr. *chamailler* [2]), *quémander* (v. fr. *caïmander*) [3]), *crapaud* (cf. flam. *krapeel*, „petit enfant") [4]), *gamin* (cf. v. fr. *galose*, wall. *galmite*, „gamin").

Dans les patois [5]): *caboulot*, „cabaret borgne"; *cacaie*, „jouet" (cf. *câiez*); *cacoule*, „blague" (cf. *coule*); *cafouié* (cf. v. fr. *farfouiller*); *cafourneau*, „petit caveau établi sous un four"; *cahu*, „bagarre"; *calfurtî*, „gueux"; *calmousî*, „s'amuser en secret" (wall. *mousi*, v. fr. *muser*); *camousir* (cf. *mousir*); *camuche* (cf. *muche*); *chamburler*, „brûler mal" [6]); *gadrouiller* (fr. *vadrouiller*); *galaval* „gourmand", etc. etc.

Dans l'argot [7]): *calinottes*, „culottes", *galfâtre*, *galli-bâton*, *galli-trac*, *galvauder* etc.

En néerlandais, emprunté au français: *kajuit* (*cahute*), *kombuis* (*ca* + *bouge*), *kombof* (*ca* + *bove*) [8]).

II.

A côté de *koduinen* le flamand possède *kokkeduinen*, dont on peut rapprocher *kokkedikken* (et *kakk.*), „glousser", *kokkerullen*, „parler en secret", *kokkerulle*, „cabane", *kokmare*, „cauchemar". Cette forme *kokke* pourrait être rattachée à *ka*, *ko*; en effet, c'est un procédé familier au flamand d'intercaler, dans les mots du peuple, une syllabe entre la syllabe initiale et celle qui suit. Voyez De Bo, s. v. *klabasteren* (pour *klasteren*), *klabetteren* (pour *kletteren*), *klawiesteren* (pour *klaasteren*).

Ce préfixe *kokke* a aussi passé en français, où nous le rencontrons sous la forme

---

1) J'ai signalé ce fait, *Tijdschrift*, XVI, 88.

2) Le mot semble trop récent pour qu'on puisse admettre l'étymologie du *Dict. gén.*

3) L'argot actuel connaît encore *caïman* »mendiant". Il ne me paraît pas impossible que le nom de *Caliban* remonte à une forme **caliman*, qu'on a le droit de supposer à côté de *caïman*. Mais cf. l'article de M. Kluyver (*Tijdschrift*, XIV, 53).

4) On sait que *crapaud* a, en français, aussi le sens de »petit enfant." Il est curieux qu'en flamand le mot *kreute* (all. *Kröte*) signifie aussi »petit enfant".

5) Voyez Edmont, *Lexique de St. Pol*, Grandgagnage, Remacle.

6) Doit-on rapprocher *chambrule*, dont parle M. Thomas, *Mélanges d'étymologie*, p. 46?

7) Voyez Villatte, *Parisismen*.

8) Ces mots, dont l'étymologie a été l'objet de plusieurs hypothèses plus ou moins fantaisistes, demandent des explications; je les donnerai au paragraphe V.

Je ne mentionne qu'en passant quelques mots où l'on pourrait reconnaître l'influence du préfixe *ca*: *chamarre*, *chat-huant*; à St. Pol *cafotin* (*diablotin*).

coque, gogue. Son identité avec *ca*, *cali* est prouvée par *coqueluche*, auquel mot répond en wallon *caikioule*, et par *goguelureau*, à côté de *galureau*. Voici les mots où on pourrait le reconnaître: *cauchemar* (St. Pol *kokmal*, flam. *kokmare*), v. fr. *coquibus*, „niais", fr. *coquebin*, *coquecigrue*, v. fr. *coquefabuse*, fr. *coquefredouille*, v. fr. *coquelier*, fr. *coquelourde*, v. fr. *coquidé*, *gogue*, *goguelu*, fr. *gogaille* (cf. wall. *gagouiereie*), *goguenard*.

III.

Enfin, je trouve en flamand *koddevinne* „mauvais couteau", de *vinne* „couteau". Ce qui permet de supposer que c'est là encore une variante du même préfixe, c'est qu'en français on a *godelureau* à côté de *goguelureau*, *godaille* à côté de *gogaille*.

IV.

Rapprochons maintenant les mots **câlin,** autrefois „mendiant", **coquin** et **godine** (ou *gaudine*) „fille de joie". Il y a entre ces mots des rapports de sens très étroits: en wallon *câlin* signifie „coquin", et *se godiner* est traduit par „se câliner". Je me demande si on n'aurait pas, dans ces trois mots, affaire à des dérivés des préfixes *cali*, *coque*, *gode*, qui auraient été traités comme des mots isolés. Ce seraient alors trois variantes du même mot. Quant au procédé, on pourrait rapprocher *kaïf*, qu'on emploie à St. Pol pour un „individu méchant", *cail*, terme obscène du wallon, *godaille* et v. fr. *godon* et *coquard*. Le suffixe *-in* a, d'ailleurs, souvent un sens péjoratif, par exemple *calotin*, *carabin*, *larbin*, *plaisantin* [1]).

V.

Revenons à *kajuit*, *kombof* (*kabof*), *kombuis* (*kabuis*). Il n'est pas douteux que les formes avec *ka* ne soient plus primitives que celles qui ont *kom*, quoiqu'elles paraissent dans les textes à la même époque (après 1600). En effet, *kom-* peut, très naturellement, provenir de *ka-*, tandis que le développement inverse serait inexplicable [2]); l'introduction de *m* prouve, en outre, que, du moins les deux derniers mots, ont une origine française.

Ce qui fait que, jusqu'à présent, ces mots ont résisté à toutes les explications, c'est que, à l'origine, c'étaient des mots de bas étage [3]).

Kajuit a généralement été mis en rapport avec fr. *cahute* [4]). C'est possible, bien que les sons ne se prêtent pas très bien à cette explication. Parlons d'abord du mot français; je ne sais pas pourquoi on n'a pas encore proposé comme source de ce mot le m. néerl. *hutte*, all. *Hütte*, composé avec le préfixe péjoratif *ka*. La forme *cahuette*, qu'on rencontre à côté de *cahute* (Thurot, *l. l.*), s'expliquerait alors par l'étymologie populaire: on a voulu retrouver dans le mot français le suffixe diminutif *-ette*. Maintenant, fr. *cahute* peut-il devenir néerl. *kajuit?* A la rigueur, oui: *u* fr. devant le groupe *tt* simplifié peut, chez nous, devenir *u* long [5]). Le *j* pourrait s'expliquer ainsi: il arrive que *h* aspiré tombe dans les mots que nous empruntons au français (p. ex. m. néerl. *anteren*, fr. *hanter; arpoen*, fr. *harpon; eraut*, fr. *heraut*); en admettant que cette chute ait eu lieu dans (*ca*)*hute*, on

1) Cf. Darmesteter, *De la création actuelle de mots nouveaux*, p. 110.

2) *Handelingen Tweede Philologencongres*, 1900, p. 95.

3) Thurot, *De la prononciation française*, I, 553 cite, du dictionnaire de Richelet, les paroles suivantes: »*cahute;* ce mot est bas et de raillerie."

4) Je ne sache que Braune qui (*Zeitschrift f. roman. Philol.*, XVIII, 521) propose autre chose: *kajuit* viendrait de *quai* et de *hutte!*

5) *Romania*, XXX, 75.

pourrait rapprocher de *_caüte_ > _kajuit_, le verbe ancien-français _flaüter_ qui, chez nous, devient _flaioteren_ [1]), et où le _yod_ a été intercalé pour empêcher l'hiatus [2]).

Seulement, reste encore à rendre compte du fr. _cajute_ et du néerl. _casute_, „échoppe". Le dernier ne peut pas être considéré comme une prononciation défectueuse du fr. _cajute_, qui n'apparaît qu'au 17e siècle. Le mot français a été, très probablement, emprunté au néerl., comme terme de marine; mais comment expliquer la chuintante? On pourrait rapprocher des mots qui, en français et en flamand, ont _ž_ (_genièvre_, _jaloux_), et en néerl. _yod_ (_jenever_, _jaloers_); il est vrai que, dans ces mots, c'est la chuintante qui est primitive [3]).

Kabof est sans doute un composé de _ca_ et de _bove_, qui, en ancien français et, de nos jours encore, dans la France du Nord, se rencontre au sens de „cave". Je lis chez Godefroy: „Une des choses remarquables dans la ville d'Arras, ce sont ces caves profondes nommées _boves_". Comparez ce que dit le _Glossaire de St.-Pol._

Kabuis. Il est peu probable que ce mot soit en rapport avec _cabane_, un mot d'origine provençale, comme le prouve le _b;_ sa provenance doit, sans doute, être cherchée plus près de la Hollande. Comme le mot a été emprunté par l'anglais, probablement au néerlandais, sous la forme de _caboose_, il serait possible que _kabuis_ remontât à un mot plus ancien *_kaboes;_ le changement de _oe_ (fr. _ou_) en _ui_ est un fait rien moins qu'isolé [4]). S'il en était ainsi, on serait autorisé à y reconnaître le fr. _bouge_, dont le _ž_ aurait été prononcé ici comme _z_ (Cf. _passazier_). Ce qui corrobore cette explication, c'est que précisément _bouge_ a, comme _kabuis_, le sens de „cuisine, office" [5]).

Il est curieux que, à St. Pol (et, d'aprés Littré, en Berry), on connaisse _cambuse_ au sens plus général de „maison mal tenue, logement peu habitable, mal bâti, mauvaise hutte". On voit que ce sont exactement les sens actuels de _bouge_. Le mot a dû être emprunté au néerlandais, à cause de _m_. On doit donc supposer que, chez nous, il a eu primitivement un sens plus large [6]).

LEIDE, octobre 1902. J. J. SALVERDA DE GRAVE.

---

1) Il est inutile de changer ce mot en _flaioleren_ (_Mnl. Wk._)

2) _Romania_, XXX, 94.

3) Le flam. _kajuit_, »haridelle", est un tout autre mot, qui est probablement en rapport avec le cri de _juit_, qu'on emploie en Flandres pour encourager les chevaux. (Voyez De Bo, s. v. _jui_).

4) _Romania_, XXX, 76 et suiv.

5) Du Cange, s. v. _bougius:_ »_bouge_ pro _coquina_ vel _coenacula_"; Godefroy »_bouge_ cabinet de décharge". Cf. Kiliaen, s. v. _Kabuyse:_ » . . . Promptuarium; exedra in navi."

6) _Kabuser_, une espèce de navire, est sans doute un autre mot (fr. _buse_, néerl. _buis_, composé avec _ka_).

ANGELSÄCHSISCH UNNA.

Von den neuen deutungen, mit denen M. Trautmann in den Bonner Beiträgen zur anglistik 1 (1895), 43 ff. und 2 (1899), 118 ff. den runenstellen des Cynewulf beizukommen versucht, scheint mir éine in besonders hohem grade die kritik herauszufordern. Ich meine damit die annahme, die *U*-rune sei im Crist, der Elene und den Fata apostolorum durch *unne* aufzulösen, und dies wort bedeute dort 'das gut' oder — weniger secundär — 'das geschenk': denn ich sehe nicht wie sich diese deutung mit den tatsachen des ags. sprachgebrauchs vereinigen lässt.

Zunächst eine bemerkung über die form des wortes. Trautmann setzt sie ohne nähere rechtfertigung als *unne* swf. an, trotz seiner verweise auf Sweet und Bosworth-Toller, welche mit recht *unna* swm. in die erste reihe stellen: mit recht, denn diese form ist bei B.-T. 5 mal belegt, neben 2 *unn* stf. und nur einem *unne* swf., dem ich auch nur noch einen weiteren beleg hinzuzufügen wüsste (*mid fullre unnan ælde and gegeðe* Cart. Sax. 2, 214 n⁰. 1010). Auf alle fälle war also vom rein praktischen standpunkte aus das masc. zu bevorzugen. Ebenso aber auch aus allgemeineren gründen. Denn das wort gehört, als verbalsubstantivum zu *unnan*, in die nicht unverbreitete klasse der männlichen wurzelabstracta auf *-on*, der weibliche parallelen auf *-ōn* nur in viel geringerem umfang zur seite stehen (vgl. etwa Kluge, Nom. stammbild.² § 105 f. 109). Auch danach erscheint *unne* swf. als das anomalere, also vermutlich auch als das jüngere bez. secundärere, sogut wie *unn* stf.

Ist nun aber *unna* verbalabstractum, so ist auch zu erwarten, dass sich in ihm, soweit überhaupt ein parallelismus belegt ist, die verschiedenen bedeutungen des verbalen grundworts *unnan* noch abspiegeln, bez. dass der sinn des subst. durch den des verbums seine nähere beleuchtung empfange. Das trifft denn auch hier wirklich zu. Aber das resultat der vergleichung ist für Trautmann nicht günstig.

Weit verbreitet — auch ausserhalb des ags. — ist für das verbum *unnan* die bedeutung 'erlauben, genehmigen'. Dem entsprechend bedeutet auch das subst. *unna* vorwiegend rein abstract 'erlaubnis, zustimmung, einwilligung', sc. zu einer handlung. Von den 12 belegen bei B.-T. entfallen hierauf nicht weniger als 10 (dazu trage ich noch nach *be his fullan unnan* Cod. dipl. 4, 262). Diese bedeutung aber kommt für die runenstellen ebensowenig in betracht, wie die bedeutung 'willigkeit', die B.-T. unter n⁰. II mit éiner stelle belegt (*gelæste he gode his teoðunga mid eallre blisse and mid eallum unnan*). Somit bleibt auch für Trautmann eben nur der eine beleg übrig: *se ðas gyfu and ðisne unnan wille gode*

and sancte Petre ætbredan, auf den allein sich doch wol die von Tr. angezogenen ansätze von Sweet ('what is granted, grant') und B.-T. ('a grant, what is given') stützen.

Diese ansätze aber tragen [1]) dem sehr charakteristischen umstand nicht rechnung, dass auch dieser beleg (aus Kemble's Cod. dipl. 4, 276) wie die grosse mehrzahl aller übrigen der rechts- bez. urkundensprache angehört, und daher offenbar technisch-formelhafte bedeutung des wortes voraussetzt, und zwar um so mehr, als er (wie übrigens schon das abgekürzte citat bei B.-T. erkennen lässt) einem stehenden bestandteil aller schenkungsurkunden, der schliessenden verwünschungsformel, angehört. Das document in dem die stelle sich findet, ist die berühmte schenkungsurkunde Leofrics für die kathedrale zu Exeter, die erst seine schenkungen aufzählt, dann (unmittelbar vor der verwünschungsformel) mit einer testamentarischen bestimmung (*ofer his dæg he ann* ...) schliesst. Die geltung von *unna* ist also nur aus der urkundensprache zu ermitteln, nicht durch allgemeine erwägungen festzustellen.

In dieser urkundensprache nun heisst (*ge*)*unnan* (ohne dass die bedeutungen 'erlauben', 'gönnen' u. ä. ausgeschlossen wären) soviel wie 'durch besonderen rechtsact bez. urkundlich zuweisen'. Insbesondere ist es geradezu stehender terminus technicus für t e s t a m e n t a r i s c h e vermachung. So heisst es beispielsweise im testament des Abba geroefa bei Sweet, OET. s. 447 f., n°. 41, 35 ff.: *gif mine broðar ærfeweard gestrionen* ..., *þonne ann ic ðem londes*, und ähnlich ebenda z. 38. 39, sowie s. 452 n°. 45, 47 im testament des dux Ælfred. Weitere belege, z. t. in sehr zahlreichen wiederholungen der formel, bieten die testamente [2]) Cartul. Sax. bd. 2, n°. 553 (testament könig Ælfreds). 566. 652. 678. 825. bd. 3, n°. 912. 931. 989. 1008. 1012. 1013. 1014. 1015. 1017. 1018. 1020. 1106. 1132. 1174. 1288. 1289. 1306. 1317, und Crawford collection (edd. Napier und Stevenson, Oxford 1895) n°. 10: das sind aber zugleich fast alle testamente welche die genannten sammlungen enthalten. Ebenso erscheint die formel, wenn auch relativ seltener und hinter parallelen ausdrücken wie (*for*)*gifan*, *syllan*, *bocian*, *betæcan* etc. viel stärker zurücktretend, bei urkundlichen s c h e n k u n g e n u n t e r l e b e n d e n, so z. b. Cart. Sax. bd. 1, n°. 308, bd. 2, n°. 493. 529. 558. 579. 591. 605. 619. 804. bd. 3, 328. 1110. 1139. 1148. 1163. 1220, ja einmal bd. 3, 490 n°. 1212 sogar bei einem t a u s c h g e s c h ä f t: *þæt Æðelflæd and Eadwold geuðen Ælfwolde anes dænnes wið his licwyrðan scætte ðe hio anfeng.*

Damit ist denn wol klar gestellt, dass *ðas gyfu and ðisne unnan* an der fraglichen stelle nichts anderes heissen kann als 'dies r e c h t s k r ä f t i g e g e s c h e n k u n d v e r m ä c h t n i s'. Dagegen spricht weder *gyfu*, denn auch dies wort bedeutet in der urkundensprache sonst 'schenkungs a c t' u. ä. (vgl. stellen wie *seo gifu þæs landes þe we Cynulfe syllað* ... *þorhwunige* bd. 2, n°. 551, *þe æfre þas gife undyde* bd. 2, n°. 687, *gife and sylene* bd. 3 n°. 1308), noch das verbum *ætbregdan* (vgl. *gif hwa æfre ænig þing of þisum cwyde* [so sehr oft für 'testament'] *awende oððe ætbrede* bd. 3, n°. 1306, *thas mine gife and s y l e n e mid ænegum uncræfte* [d. h. 'arglistig'!] *thære stowe atbredan thence oththe wille* bd. 3, n°. 1308), wol aber spricht noch dafür, dass in den verwünschungsformeln aller urkunden, auch der lateinischen, wol die verletzung des rechts i n s t r u m e n t s, der rechts h a n d l u n g und ihres i n h a l t s oder des durch sie geschaffenen rechts z u s t a n d e s, nur ausnahmsweise aber das vergreifen am k ö r p e r l i c h e n r e c h t s o b j e c t bedroht

1) Vgl. dazu schon Wülker, Beiblatt zur Anglia 9, 165.

2) Die frage nach der echtheit und dem wirklichen alter der einzelnen stücke darf ich hier wol als für unsere zwecke weniger in betracht kommend unerörtert lassen.

wird, und dass wo das letztere der fall ist, lieber ein wort von concreter bedeutung gewählt wird (z. b. *þæt heo næfre þis feoh gelitlien* bd. 2, n⁰. 582, *þe æfre þas gife undyde oððe þis lande gelytlede* bd. 2, n⁰. 687).

Und zum schlusse noch eines. *Unna* ist in seiner isoliertheit doch immerhin eine etwas auffällige bildung, zumal angesichts der tatsache, dass das germ. von alters her ein abstractum zu *unnan* besass in got. *ansts*, an. *ást*, ags. *ést*, fries. *enst*, as. ahd. *anst*, und zwar ein abstractum das sich den wechselnden bedeutungen des grundverbums überall gut auschmiegt, das wirklich z. t. auch zu concretem sinne durchgedrungen ist, und das als parallele zu *unna* 'wille, zustimmung' selbst der ags. rechtssprache noch nicht ganz abhanden gekommen ist: kehrt doch die alte formel *ofer ... est* 'gegen jemandes willen' (s. Grein 1, 234) urkundlich noch a. 896 im Cart. Sax. bd. 2, n⁰. 574 (*þæt hit aa hæfde ofer godes est*) wieder. Man wird danach unser *unna* für eine specifische und relativ junge neubildung der ags. rechtssprache halten müssen, die leicht etwa nach dem muster des urkundlich so häufigen *ic wille, þæt ...* : *hit is min willa þæt ...* als parallele zu *ic (ge)an* geschaffen werden konnte.

Für einen dichter der zeit Cynewulfs dürfte damit die unmöglichkeit eines concreten *unna* = 'geschenk' dargetan sein. Und gebessert wird die sachlage keineswegs dadurch, dass Trautmann an einer der einschlägigen stellen den richtigen vers *L<agu>flōdum bilocen* (Crist 807) in ein den alliterationsgesetzen widersprechendes *L<ond> flōdum bilocen* umgestaltet.

LEIPZIG-GOHLIS, 26. december 1902. EDUARD SIEVERS.

IETS OVER
BOEDDHISTISCHE RELIEKEN EN RELIEKTORENS IN CHINA.

Overblijfselen van de plunje, van de gereedschappen en zelfs van het lichaam van Boeddha waren, zooals de Geleerde, wien deze bundel van geschriften is gewijd, in zijne „Geschiedenis van het Boeddhisme in Indië" in het licht stelt, in de landen waar de beide groote afdeelingen der Kerk heerschten, dierbare relieken, met wonderkracht begaafd geacht en hoog vereerd. Huen-tsjwang vooral doet daaromtrent merkwaardige mededeelingen. Die kloeke reiziger had ook veel soortgelijks kunnen verhalen van zijn eigen land. Daar had de reliekendienst met de Kerk zelve zijn intocht gedaan; ook daar was hij tot hoogen bloei geraakt, zooals Chineesche werken ons op menige bladzijde leeren.

Die dienst stond er in onmiddellijk en eng verband met den bouw van Dagob's of Stûpa's, waarvan de rol en beteekenis in Indië als Dhātugarbha's of bergplaatsen van relieken mede door Kern in zijn gezegd werk zoo duidelijk is geteekend (II, blz. 141).

Geschriften van gezag leeren ons, dat reeds in de eerste eeuwen van onze jaartelling in China tal van zulke gebouwen ter opberging van die heilige kostbaarheden ontstonden. En, zoo leeren die geschriften ons meteen, het was lang geene zeldzaamheid dat zij licht uitstraalden, hetwelk zij natuurlijk aan het daarin berustende echte fragment van het lichaam van den Boeddha, het Wereldlicht, ontleenden. Een zeer oud bericht dienaangaande staat te lezen in de *Kao seng tsjh'wen* 高僧傳 of „Overleveringen betreffende Boeddhistische Geestelijken van Hooge Beteekenis", eene belangrijke verzameling levensschetsen van kerkvaders en apostelen, in het begin der vijfde eeuw geschreven. Een geestelijke, Hwoei 會 geheeten, afkomstig uit Khangki, doch wiens familie in Indië woonde, verkondigde sedert het jaar 247 van onze jaartelling de kerkleer in het gebied van Soen Khuen 孫權, den stichter der Woe-dynastie, die in het hedendaagsche Nanking zijn zetel had. Deze liet den profeet tot zich komen, en vernam van hem het volgende: „'Sinds het verscheiden „van den Tathāgata zijn duizend jaar verloopen; uit zijn nagelaten beenderen of Çarīrika „straalt een goddelijke glans over het Heelal, en Açoka deed Dagob's (塔) bouwen, wel „84,000 in aantal; de oprichting van Dagob's en tempels dient tot verkondiging van de „nagelaten leer van bekeering'. 'Kan ik Çarīra's krijgen', dus sprak Soen Khuen, 'dan „laat ik er een Dagob voor bouwen; maar zoo dat alles onzin is, dan heeft het rijk „straffen voor u gereed'. Hwoei vroeg zeven dagen tijd. Hij en de zijnen reinigden „zich toen en vastten in een stil vertrek; zij plaatsten een bronzen vaas op een bank, „brandden wierook en zonden plechtige smeekgebeden op; doch de zeven dagen gingen

„in alle stilte voorbij, zonder dat zij werden verhoord. Hwoei vroeg toen om een verlenging van den termijn met zeven dagen, maar ook gedurende dit tijdverloop bleef de „staat van zaken onveranderd. Eindelijk verzocht hij om nog een derde week tijds. De „avond van den een-en-twintigsten dag kwam, en nog verscheen er niets, en allen sidderden van angst; maar – in den loop van de vijfde wacht werd plotseling in de vaas een „geluid gehoord als van een hard voorwerp. Hwoei ging er een blik in slaan, en zoowaar, „hij haalde er een Çarīra uit.

„Den volgenden morgen zond hij Soen Khuen hiervan bericht. Diens hofhouding kwam „bijeen om te aanschouwen hoe een vijfkleurig licht [1]) opvlamde en schitterend boven „de vaas uitstraalde. Eigenhandig nam Soen Khuen de vaas op en stortte de reliek er uit „in een bronzen schaal; maar de Çarīra bonste daarop neder met zoo veel geweld, dat de „schaal dadelijk aan stukken brak. Toen trad Hwoei naar voor en sprak: 'Indrukwekkend „is de goddelijke macht van de Çarīra; maar zou zij niets anders bezitten dan het kenmerk „(相) der lichtgevendheid? Vuur, waarin zij geworpen wordt, kan haar niet verteren; „de wradja-knods, die op haar nederkomt, verbrijzelt haar niet'. Nu beval Soen Khuen „daarmede eens een proef te nemen. Men legde de reliek op een ijzeren aanbeeld en liet „een krachtig man er op beuken, maar het aanbeeld werd totaal verbrijzeld zonder dat „de Çarīra beschadigd werd. Met een diepen zucht gaf Soen Khuen zich gewonnen. Hij „richtte er een Dagob voor op, die de eerste aanleiding werd tot de stichting van een „Boeddhistisch klooster, waarvan de oudste naam Kiën-tsj'oe 建初 luidde".

Van weinig belang schijnt de vraag of men in deze overlevering, zoo duidelijk en krachtig neergeschreven, de beschrijving mag zien van eene wezenlijke gebeurtenis. Hoofdzaak is, dat het feit dat zij in den aanvang der vijfde eeuw werd te boek gesteld, ons het recht geeft om aan te nemen, dat destijds Dagob's beschouwd werden als te zijn reliektorens, gebouwd naar het voorbeeld van Açoka. Dat er werkelijk toen reeds van die gebouwen bestonden, ja zelfs al teniet gegaan waren, vinden wij ten overvloede bevestigd door een lang verhaal, voorkomende in de *Nan sji* 南史 of „Geschiedboeken van het Zuiden" en wel in de bladzijden die dit historisch werk van den eersten rang in zijn 78ste hoofdstuk aan het rijk Foe-nan of Hoe-lam 扶南 wijdt:

„In het eerste jaar der periode P'oe-thoeng (A. D. 520), alsmede in het tweede der „periode Ta-thoeng (528) en in het eerste der periode Ta-toeng (535) zond dat rijk een gezantschap met landsvoortbrengselen. In het vijfde jaar (539) stuurde het nogmaals gezanten „met een levend neushoorndier. Deze zeiden, dat er in hun rijk een haar van Boeddha „bestond van twaalf voet lengte. De keizer (nl. Woe van de Liang-dynastie) zond toen den „Çramana Çākya T'an-pao 釋曇寶 met het (terugkeerende) gezantschap derwaarts, om „dat haar in ontvangst te nemen.

„Eenigen tijd te voren, namelijk in het derde jaar (537), in de achtste maand, had „keizer Woe den Boeddha-dagob van Açoka laten verbouwen en de Çarīra's, die onder het „oude gebouw lagen, mitsgaders de nagels en haren van Boeddha, er doen uitnemen. Dat „haar was blauwachtig rood van kleur. Het werd langer of korter al naar de geestelijken „het met de handen uitrekten, en lieten zij het dan los, dan krulde het ineen als een worm. „Açoka was koning van het IJzeren Rad en beheerschte het Djamboedwipa, de gansche „wereld. Toen Boeddha het Nirwāṇa was ingegaan, deed hij door de geesten in één etmaal

1) Het Wereldlicht is inderdaad vijfkleurig, want het noorden, oosten, zuiden, westen en midden zijn in China vereenzelvigd met de vijf hoofdkleuren, respectievelijk zwart, blauw, rood, wit en geel.

„84,000 Dagob's bouwen, en de bovenvermelde was er een van. Onder de Woe-dynastie „(van Soen Khuen) was de plek door nonnen bewoond, die er een kluizenarij bezaten. „Deze werd weldra door Soen Tsj'en 孫綝 (die omstreeks A. D. 259 omkwam) ver- „nietigd en de Dagob ging toen mede ten gronde; maar toen de Woe-dynastie tot onderwer- „ping was gebracht, herbouwde de geestelijkheid hem op dezelfde plek. In het eerste jaar „der regeering van keizer Yuen 元 van de Tsin-dynastie (317) trok deze den Yangtszĕ „over, en herstelde dien Dagob. En in de periode Hiën-ngan (372) van keizer Kiën-wen „簡文 beval deze den Çramana An-fat 安法 daar ter plaatse naar hetzelfde model een „kleineren Dagob te bouwen, maar nog vòòr dit gebouw voltooid was stierf deze geestelijke. Zijn „broederszoon Seng-hiën 僧顯 bracht toen het gebouw verder tot stand.

„Het geschiedde nu na het negende jaar van de periode Ta-yuen (384), onder keizer „Hiao-woe 孝武, dat er in het district Li-sjih 離石 in Si-ho 西河 een vreemdeling „uit het westen, Lioe Sat-ho 劉薩何 geheeten, door eene ziekte werd aangetast en stierf. „Zijn hart bleef echter warm, zoodat zijne verwanten hem niet maar zoo durfden kisten; „hij herleefde dan ook na zeven dagen. Twee ambtenaren, zoo verhaalde hij toen, hadden een „register geraadpleegd; hij was daarop door hen noordwaarts geleid, maar kon niet bepalen „hoe ver, totdat hij in de achttien hellen belandde. Daar trof hem de vergelding, die hem „toekwam, in haar volle gewicht; hij leed er ellende en smart, maar Kwan-yin sprak: „'Uw levensdraad is nog niet afgesponnen; wanneer gij herleeft, word dan Çramana. Zoo- „wel in Loh-hia 洛下 en Ts'i-tsj'ing 齊城 als in Tan-yang 丹陽 en Hwoei-ki 會稽 „staan Dagob's van Açoka; begeef u derwaarts, verricht er devoties, en gij zult niet „ter helle varen wanneer uw leven geeindigd is'. Toen zij dit gezegd had was het hem „alsof hij van een hooge steilte viel en met een schok tot bewustzijn kwam. Hij om- „helsde dus den geestelijken stand, noemde zich Hwoei-tah 慧達, en ging op reis om „die Dagobs te vereeren.

„Allereerst kwam hij te Tan-yang. Onbekend met de plek waar de Dagob moest staan, „beklom hij de stadswallen en keek naar alle kanten uit; en — daar ontwaarde hij nabij „het dorp Tsj'ang-kan 長干 een zonderlinge luchtspeling. Derwaarts richtte hij zijne „schreden; hij deed er zijne devoties, en zoowaar, hij bevond zich op de plek waar eer- „tijds de Dagob van Açoka stond. Herhaaldelijk straalde daar licht uit; het stond dus „voor hem zoo vast als iets dat daar Çarīra's moesten zijn. Hij bracht toen het volk „bijeen, groef den grond op tot eene diepte van tien voet, en stiet zoo op drie steenen, „elk zes voet groot. Bij den middelsten bevond zich een ijzeren kist, waarbinnen een „zilveren verborgen was, en hierin stond er weer eene van goud met drie Çarīra's, een „haar en een nagel. Het haar was ettelijke voeten lang. De Çarīra's bracht hij naar het „noorden heen en hij richtte er een Dagob van éene verdieping voor op, en wel aan den „westkant van dien welke (zie boven) onder Kiën-wen was gebouwd. In het zestiende jaar „(391) werd bevel gegeven aan den Çramana Sang-sjang 僧尙 om dat gebouw op te „trekken tot drie verdiepingen.

„Dit nu was de Dagob die (zie boven) keizer Woe deed openmaken. Eerst groef men „den grond uit tot op vier voet en vond toen een drakekuil (龍窟), benevens ringen en „armbanden van goud en zilver, haarnaalden en allerlei kostbaarheden, daar vroeger „door de menschen ingeworpen. Zoowat nog negen voet dieper kwam men aan een steenen „fundeering. Hieronder stond een steenen kist, waarin een ijzeren pot, die een zilveren „schaal bevatte, en in die schaal vond men een gegraveerden pot van goud, met drie „Çarīra's erin, zoo groot als rijstkorrels, volkomen rond, lichtgevend en rein. Binnen in

„de (steenen) kist bevond zich nog een schaal van lioe-li (waidoerya, lapis lazuli?), „waarin vier Çarīra's lagen, alsmede haar en nagels. Die nagels waren vier in aantal en „hadden alle de kleur van wierook. Op den 27sten dag der maand kwam de keizer in eigen „persoon in het klooster zijne devoties verrichten, deed er een groote Verlossingsvergadering „(無碍大會, Mahāmokshaparishad) houden, en schonk een algemeene amnestie. Dien-„zelfden dag deed hij water in een metalen bedelnap en liet daarin de Çarīra's ronddrijven. „De kleinste zonk en kwam niet te voorschijn; maar toen de keizer verscheidene dozijnen „voetvallen deed, straalde uit de Çarīra's in den nap licht en dwarrelden zij eenigen tijd „rond, totdat zij in het middelpunt tot rust kwamen.

„In het vierde jaar (538), op den 15den dag der negende maand, kwam de keizer „nogmaals naar het klooster, belegde een groote Verlossingsvergadering en richtte twee „Tsjok's (刹, Caitya's?) op. Voor elk dezer gebouwen werden in een gouden schaal, „waarin een tweede kwam van jaspis, de Çarīra's met de nagels en de haren geplaatst, en „nadat elke schaal binnen in een (kleinen) Dagob van zeven kleinooden was gezet, deed men „deze Dagob's (elk) in een steenen kist en plaatste de kisten in de beide Caitya's. En „onder de Caitya's werden de gouden en zilveren ringen, armbanden en andere kostbaar-„heden, die prinsen en prinsessen en welgestelden des volks kwamen weggeven, opgehoopt. „Op den tweeden dag der elfde maand van het elfde jaar (545) verzocht de geestelijkheid „den keizer nogmaals in het klooster het Pradjna Sutra te komen uitleggen, en bij die „gelegenheid straalden des avonds de beide Dagob's licht uit" [1]).

Van relieken van den Boeddha wordt overigens in geschriften van diezelfde en nog vroegere tijden zòò vaak gewag gemaakt, dat er bezwaarlijk twijfel kan rijzen of China was aan die kostbare fetischen bijzonder rijk. Dezelfde Woe van de Liang-dynastie, de vrome Boeddhist wiens regeering een der glorietijdperken in de geschiedenis der Kerk vormt, mocht zich ook verheugen in belangrijke aanwinsten voor zijn reliekenschat. De *Nan sji* verhaalt ons namelijk in hetzelfde hoofdstuk, „dat in het eerste en in het vierde jaar der „periode Tsjoeng-ta-thoeng (529 en 532) de vorst van het rijk Panpan 槃槃 een gezant-„schap zond met brieven, en meermalen tanden van Boeddha en teekeningen van Dagob's „stuurde, benevens vele tientallen van garoe- en sandelhoutsoorten en andere reukwerken. „In de achtste maand van het zesde jaar (535) zond hij nogmaals een gezantschap met „Çarīra's uit het rijk Bodhi en met teekeningen van Dagob's, alsook met bladeren van „den Bodhi-boom, uitstekende suiker en geurstoffen". De *Liang sjoe*, waarin deze mededeeling eveneens voorkomt (hst. 54), leert ons tevens, „dat in het tweede jaar der periode Tsjoeng-„ta-thoeng (530) het rijk P'o-soe 婆斯 een gezantschap zond om een tand van Boeddha „aan te bieden". Iets meer dan het vierde gedeelte van een eeuw was het toen geleden dat een ander gedeelte van Boeddha's heilig gebit binnen de rijksgrenzen verdwaalde. Kao Tsoe 高祖, de stichter van de Tsj'en-dynastie, die in 557 het huis van Liang van den troon stiet en zichzelven daarop plaatste, „gaf nog in ditzelfde jaar bevel den tand van Boeddha „buiten te brengen, en op de gronden van de weduwe Toe bracht hij de vier standen „bijeen tot eene Verlossingsvergadering. Kao Tsoe verscheen daar zelf en boog zich vóór de „poort ter aarde. Onder de Ts'i-dynastie (479—501) was die reliek verkregen door den „overleden geestelijke Thoeng-fah 統法, toen deze geschenken bracht naar het rijk „Oetin 烏纏. In het laatste jaar der periode Thiēn-hiēn (519) was zij onder hoede

1) Het bovenstaande komt ook voor in de *Liang sjoe* 梁書 of »Geschiedenis der Liang-dynastie", hst. 54.

„en bewaring van den Çramana Hwoei-hing 慧典 van het Khing-yoen 慶雲 klooster „op den berg Sjeh 攝, en toen deze op het punt was den laatsten adem uit te blazen, „gaf hij haar aan zijn leerling Hwoei-tsji 慧志. Deze schonk haar in het laatste jaar „der Sjing-sjing-periode (554) heimelijk aan Kao Tsoe, die haar nu naar buiten deed brengen" [1].

Ook Loh-yang, de hofstad der Wei-dynastie, mede een brandpunt van Boeddhisme in die eeuwen, schijnt in tanden en andere relieken van den Profeet goed gesorteerd te zijn geweest, want in een merkwaardig boek uit de zesde eeuw, getiteld *Loh-yang kia-lan ki* 洛陽伽藍記, „Beschrijving van de Kloosters in Loh-yang", lezen wij, dat zich daar in het Fah-yoen 法雲 klooster „al de Çarīra's, benevens de tanden, Soetra's en afbeeldsels van Boeddha bevonden, die in de Westersche rijken waren gekocht". Zonder betaling waren dus blijkbaar die heilige zaken toenmaals niet verkrijgbaar. Maar hoe duur zij gingen wordt niet vermeld.

Voortdurend speelde ook in latere eeuwen de reliekenvereering in de Kerk haar rol. Zij verheugde zich zelfs af en toe in het hooge keizerlijke patronaat. Voor alle volgende eeuwen is hierdoor bijzonder vermaard gebleven de vingerknokkel van Boeddha, nabij Loh-yang, de hoofdstad des rijks onder de Thang-dynastie, in het Fah-men 法門 klooster bewaard. Want toen dit pronkstuk in 819 uit zijn Dagob te voorschijn werd gehaald en op keizerlijk bevel plechtstatig door de hofdignitarissen in het Paleis gebracht om daar te worden vereerd, achtte de beroemde staatsman Han Yü 韓愈 het oogenblik gekomen om in toorn te ontvlammen, naar het schrijfpenseel te grijpen en tot zijnen keizerlijken Heer eene phillippica tegen het Boeddhisme te richten, scherper en vlijmender dan ooit door een Chineesch brein werd uitgedacht. Tot op dezen dag wordt met dit geschrift, zoowel wegens stijl als inhoud, door de gansche Confucianische wereld gedweept [2], en dat het op de besnoeiing en vervolging van de Kerk in de daaropvolgende eeuwen van grooten invloed is geweest, valt niet te ontkennen. Aanvankelijk werkte het weinig anders uit dan dat de schrijver de gedeeltelijke ongenade van zijn Keizer opliep. Nog ruim een halve eeuw later, in 873, dus toen de bekende vervolgingsstorm onder keizer Woe Tsoeng over de Kerk was heengetrokken, herhaalde zich in de hoofdstad datzelfde plechtige tooneel. „In de derde maand", dus lezen wij in hst. 19 A van de *Kioe Thang sjoe* 舊唐書 of „Oude Geschiedboeken der Thang-dynastie", „gaf de keizer aan de geestelijkheid der „beide straten (der hoofdstad) bevel om in het Fah-men klooster van Foeng-siang den knok „van Boeddha te gaan inhalen, en — dien dag daalde allerwege regen neder op de gele „klei. En op den achtsten dag der vierde maand kwam het been naar de hoofdstad. Van „de Khai-yuen poort tot de Ngan-foeh poort stonden bontkleurige stellages alom langs den „weg, en het geprevel van Boeddha's naam deed den grond beven. De keizer beklom „de Ngan-foeh poort, om daar de reliek met voetvallen te ontvangen. Zij werd toen „naar het offerterrein in het Paleis gebracht, en op den derden dag uitgedragen naar de „verschillende kloosters der hofstad. Mannen en vrouwen pakten zich als wolken opeen; „het praalvertoon was zòò volmaakt, zòò uitgezocht, dat er sedert de oudheid geene „wedergade van bestaan had". Bij keizerlijk decreet werd bij die gelegenheid aan alle misdadigers, behalve aan de zwaarste, een graad afslag van straf verleend.

China was, naar het schijnt, inzonderheid met heilige tanden of kiezen van

---

1) *Tsj'en sjoe* 陳書, hst. II.

2) Eene vertaling ervan gaven wij in »Sectarianism and Religious Persecution in China", I, blz. 53.

Boeddha gezegend, althans wij krijgen nog weer eens van een pronkexemplaar dier soort te hooren, en wel door Tsjᶜen Kwah 沈括, een vermaard schrijver uit de elfde eeuw. „In de Hi-ning periode (1068—1078)", aldus deelt deze ons mede, „toen ik mij bezig hield „met onderzoekingen over de Hiĕn-pᶜing periode (998—1004), wandelde ik eens met Lioe „Ting-tszĕ-siĕn, die met het district goed bekend was, langs een Boeddhistisch klooster. „'Zij hebben hier een tand van Boeddha', dus sprak hij, 'een zeer wonderlijk ding'. Nadat „ik mij gereinigd en gevast had, nam hij mij mede om het voorwerp in oogenschouw „te nemen. Plotseling bracht die tand Çarīra's voort, op dezelfde wijze als er zweetdroppels „op het menschelijk lichaam ontstaan. Zóó vlug welden zij er uit op, dat hun aantal „niet te tellen was. Eenige vlogen het luchtruim in; andere daalden naar den grond; „ving men ze met de hand, dan gingen zij er doorheen; kwamen zij op de rustbank „terecht, dan gaven zij daarop een tikkend geluid en vielen er door. Het licht, dat „zij gaven, was zóó schitterend en doordringend, dat het de oogen vulde (verblindde). In „de hoofdstad gekomen, maakte ik de zaak onder de hooge ministers bekend, en daarop „werd de reliek derwaarts gebracht; het bestuur nam haar in ontvangst en bracht haar in het „oostelijke gebouw onder dak. Beurtelings deed men haar rondgaan onder de rijksgrooten, „en het aantal goddelijke wonderen, die zij wrocht, was niet te tellen. Op keizerlijk bevel werd „haar het groote Siang-kwoh 相國 klooster tot verblijf aangewezen, en daar een houten „Dagob gebouwd om haar op te bergen. Deze is de westelijke van het tegenwoordige „Siang-kwoh klooster" [1]).

In het lange, nog altijd niet ten volle afgesponnen tijdperk van verval, hetwelk de Kerk onder de Thang-dynastie intrad, ging dus, blijkens het bovenstaande uittreksel, de invloed van het geloof in de relieken en in hare macht niet ten gronde, zelfs ten hove niet. Nog sterker blijkt dit uit het feit, dat de Ming-dynastie, die door haar strengen geest van Confucianismus boven de voorafgaande vorstenhuizen uitblonk en zich door allerlei regeeringsmaatregelen den vijand van het Boeddhisme toonde, er toch nog een paar eeuwen lang niet aan dacht zich van haren rijken reliekenschat te ontdoen. Eerst in 1536 kon zij daartoe besluiten. De toen regeerende keizer Sji Tsoeng 世宗, die zijne regeering kenmerkte door tal van harthandige maatregelen tegen de Lamaïsten, en heel wat kloosters deed slechten, beval in dat jaar, onder algemeen applaus van de rijks-dignitarissen, in rade bijeengeroepen, dat ook binnen zijne paleismuren de Boeddhistische gebouwen neergehaald, de beelden vernield, de beenderen en tanden van Boeddha met de overige relieken altegader buiten de wallen verbrand zouden worden. In een der vertoogen, ten aanzien dezer zaak door de ministers ingediend, vind ik aangeteekend, dat er, naar schatting, niet minder dan duizend pond van die gewijde artikelen ten hove aanwezig was [2]).

Nog op den dag van heden worden in China hier en daar in de grootere kloosters en tempels relieken van Boeddha eerbiedig bewaard. Zij bevinden zich veelal in een kleinen Dagob van steen of metaal, waarin de letters 舍利寶塔: „Kleinooden-dagob voor Çarīra's", gegrift of gebeiteld staan. Vaak heeft zulk een Dhātugarbha den vorm van de eenvoudige zuil met dak, die men wel op graven van Boeddhistische geestelijken ziet; trouwens is, zooals Kern ons leert, de grafpilaar de grondvorm der Dagob's en

---

1) *Mang khi pih tan* 夢溪筆談, hst. 20.

2) *Ming ta tsjing ki* 明大政紀 en *Tsjᶜoen ming mang yü loeh* 春明夢餘錄, aangehaald in de *Koe kin thoe sjoe tsih tsjᶜing*, sectie 神異, hst. 64.

Stûpa's. Achter een gesloten deurtje in de voor- of achterzijde liggen de heilige voorwerpen verborgen. Deze reliekbewaarders herinneren ons aan die, welke Woe van de Liang-dynastie bezigde (zie boven). Hunne afmetingen loopen nogal uiteen; ik heb er gezien van ruim drie meter hoogte, en andere niet grooter dan een voet of twee. Hunne gewone standplaats schijnt te zijn in de groote zaal der Triratna, vòòr of nabij het beeld van Boeddha, hetwelk daar tegen het midden van den achterwand prijkt; hier en daar echter vond ik er een in eene speciale kapel, steeds met een beeld van Boeddha in de onmiddellijke nabijheid. Enkele malen zag ik zulk een beeld van geringe afmeting binnen in het kastje staan, nevens de relieken. In het groote klooster op den berg Koe-sjan nabij Foeh-tsjioe (Fuhchow), dat zich in het bezit van een kostbaren tand en eenige Çarīra's verheugt, zijn deze schatten geplaatst in een tabernakeltje, in een nevenkapel. De tand, die mij steeds toescheen een door ouderdom gebruind stuk van een olifantskies te wezen, ligt daarin geheel zichtbaar achter eenig traliewerk, nevens de Çarīra's, die in een soort van fleschje opgeborgen zijn. De monniken gaven zich vaak moeite om mij het lichtgevend vermogen van de laatstgenoemde voorwerpen te doen ontwaren, doch, niet gewapend met het oog des geloofs, bespeurde ik daarvan nooit iets. Vermoedelijk zijn die Çarīra's, zoowel daar als elders, diamantjes, of fragmenten van andere edelsteenen.

LEIDEN. J. J. M. DE GROOT.

DIE GESPANNE DER GÖTTER.

In dem merkwürdigen Saṃvāda zwischen Indra und den Marut Ṛgveda I 165 ist Vers 5 noch nicht richtig verstanden worden. Die Marut sagen:

Áto vayám antamébhir yujānáḥ
svákṣatrebhis tanvàḥ śúmbhamānāḥ|
máhobhir etāñ úpa yujmahe nv
Índra svadhám ánu hi no babhū́tha||

Der Schlüssel zum Verständnis dieses Verses liegt im 1. Pāda, in den Worten *antamébhir yujānáḥ*. Die bisherigen Uebersetzer haben unter *antama* „Freunde" oder „Nachbarn" der Marut verstanden, von denen wir freilich sonst nichts wissen:

"Therefore, in company with our strong friends, having adorned our bodies" Max Müller, Rig-Veda-Sanhita Transl. (1869) I 164; „So werden wir und mit uns unsre Nachbarn die freien Männer unsre Rüstung nehmen" Roth, Siebenzig Lieder S. 85; „So werden wir vereint mit unsern Freunden, den freien Männern, unsre Leiber schmückend" Grassmann; „dann wollen [auch] wir mit unsern nächsten vereint, den leib geziert mit angebornem herscherglanze" Ludwig.

Zunächst ist festzustellen, dass das Particip *yujāna* mit dem Instrumental des Gespannes verbunden, „mit diesem fahrend" bedeutet: *yujāná Indra háribhir*...· *á gahi* Vālakhilya 2, 7; *á viṃśatyá triṃśátā yāhy arvāñ á catvāriṃśátā háribhir yujānáḥ | á pañcāśátā suráthebhir Indrá ṣaṣṭyá saptatyá somapéyam*, komm hierher mit zwanzig, dreiszig, vierzig Falben fahrend, mit fünfzig den schönen Wagen ziehenden, o Indra, mit sechzig, siebzig zum Somatrank! II, 18, 5.

Die in diesen Stellen vorliegende Construction war eine formelhaft bekannte. Wir dürfen sie auch an unserer Stelle annehmen, obwohl hier ein dem *hari* entsprechendes Substantiv fehlt. Aber die Erwähnung der *éta* im 3. Pāda weist deutlich genug auf die Rosse der Marut hin.

So wie Indra fahren auch die Marut mit vielen, sich weithin erstreckenden Gespannen. Derselbe Agastya, dem I 165 zugeschrieben wird, sagt I 167, 2: *á nó 'vobhir Marúto yāntv ácchā*... *ádha yád eṣām niyútaḥ paramáḥ samudrásya cid dhanáyanta pāré.* Zu uns her sollen die Marut mit Gnaden kommen,... selbst wenn ihre äussersten Gespanne am Rande des Meeres laufen! Das Gegentheil von diesem *parama* ist *antama* an unserer Stelle.

Auch die Aśvin dachte man sich in dieser Weise fahrend, wie womöglich noch deutlicher aus VI 62, 11 hervorgeht: *á paramábhir utá madhyamábhir niyúdbhir yātam avamábhir arvák,* kommet her mit den fernsten und mit den mittelsten und mit den nächsten Gespannen! Hier hat *avama* dieselbe Bedeutung wie unser *antama.*

Im 3. Pāda hat *úpa yujmahe* vielleicht die Bedeutung „dazu anspannen". Zu den nächsten Gespannen spannen sie noch die *eta* genannten schnellen Thiere an. Nicht in kleinem Zuge, nur mit den unmittelbar vor ihnen herlaufenden Gespannen, sondern in grossem Zuge, mit allen ihren Thieren fahrend bieten sich die Marut dem Indra an. Ein grossartiges Bild! An einer anderen Stelle finden wir *aśva* und *pṛṣatī* als die Thiere der Marut genannt: *yád áśvān dhūrṣú pṛ́ṣatīr áyugdhvam,* als ihr die Rosse (und) die Antilopen (*sārangī* Sāy.) anspanntet, V 55, 6. Diese *pṛṣatī* entsprechen den *eta* unserer Stelle. Aber die Vorstellungen sind im Einzelnen nicht überall genau dieselben, so werden die Marut I 89, 7 *pṛṣadaśvāḥ* genannt, nach Sāyaṇa „Pferde mit weissen Flecken besitzend".

Eine untergeordnete Schwierigkeit bietet noch *svákṣatrebhiḥ,* der Betonung nach ein Bahuvrīhi, daher wohl von Ludwig's Auffassung hier abzusehen ist. Das Wort wird ungefähr denselben Gedanken enthalten wie *svaráj* als Epitheton der Rosse der Aśvin I 182, 2: *á vām áśvāsaḥ... éhá svarájo Aśvinā vahantu.* Die göttlichen Rosse der Götter regieren sich selbst, haben ihre eigene Herrschaft, oder nüchterner gesagt, spannen sich von selber an, vgl. *vibhir.. svayúktibhiḥ* I 119, 4.

Der 4. Pāda hängt nicht so eng mit dem Vorhergehenden zusammen. Merkwürdiger Weise hat keiner der Uebersetzer genügend Werth darauf gelegt, das hier erscheinende Wort *svadhā* in demselben Sinne aufzufassen, den es in der gleich darauffolgenden Antwort des Indra haben muss.

"For, Indra, according to thy custom, thou hast been with us" Max Müller; „du kommst uns eben ganz nach Wunsch, o Indra" Roth; „denn recht nach Wunsch bist, Indra, du erschienen" Grassmann; „Indra, unserer göttlichen Natur stehst du doch nach" Ludwig; „du hast dir unsern Opferteil zu Gemüte geführt", Geldner, Vedische Studien III 123 Anmerkung.

Der Sinn ist vielmehr „denn du bist nach unserer Art geartet". Dem entspricht nicht nur die Antwort Indra's in Vers 6: *kvà syá vo Marutaḥ svadhásīd yán mám ékaṃ samádhattāhihátye,* Wo war diese euere Art, ihr Marut, als ihr mich allein in den Kampf mit Ahi schicktet, sondern dazu stimmt auch III 51, 11: *yás te ánu svadhám ásat suté ni yaccha tanvàm* der nach deiner Art sein soll, bei dem Soma halte dich an!

Der behandelte Vers würde demgemäss zu übersetzen sein:

> Wir daher mit den nächsten (Rossen) fahrend,
> den unter eigner Herrschaft stehenden, uns selbst schmückend,
> mit Herrlichkeit spannen an jetzt die gefleckten Thiere,
> o Indra, denn nach unsrer Art bist du geartet!

Leipzig. ERNST WINDISCH

BHAGAVADGĪTĀ 2, 46.

yāvān artha udapāne sarvataḥ saṃplutodake
tāvān sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ

Fra gli interpreti, vecchi e nuovi, del *Canto Divino*, il solo K. T. Telang avverte che "the meaning here is not easily apprehended" (SBE, VIII 48). Degli altri, alcuni traducono semplicemente, senza cercare di connettere il verso in questione con ciò che precede, o di spiegare la scelta della similitudine: così il Wilkins (-Parraud 787) „La science divine trouve autant d'usages dans tous les Vedes ensemble, que dans un reservoir plein d'eau", lo Schlegel (1846) "Quot usibus inservit puteus aquis undique confluentibus, tot usus praestant universi libri sacri theologo prudenti", il Burnouf (1861) „Autant on trouve d'usages à un bassin dont les eaux débordent de tous côtés, autant un brâhmane en reconnaît à tous les Védas", il Kerbaker (1868) „Siccome le diverse onde affluenti Un gran lago raccoglie, e a vie diverse E a diversi usi le comparte, il vasto Spirto dei sacri libri ai vari ingegni Varie appresta sentenze", il Telang (1882) "To the instructed Brâhmaṇa, there is in all the Vedas as much utility as in a reservoir of water into which waters flow from all sides". Altri, traviati dal biasimo inflitto nel v. 42 ai *vedavādaratāḥ* i quali

yām imāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadanty avipaçcitaḥ

e attribuendo a *vijānataḥ* un valore che non gli è proprio, tradussero „A quanti usi servir soglion le fonti Delle accolte acque, a tanti usi l'astuto Brahman rivolge i sacri libri" (Gatti, 1859), oppure „Wie die Cistern' im dürren Sand dem Wand'rer (?!) dünkt ein reicher Fund (?), So ist der heil'gen Bücher Wort in eines schlauen Priesters Mund" (Boxberger, 1870). Non rammento il Fauche (Vol. VII p. 79, 1867) che anche qui, come tante altre volte, sbaglia; del Galanos (1848), del Cockburn Thomson (1855) e del Roy non ho modo di giovarmi.

Dalle traduzioni surriferite differisce l'interpretazione dei commentatori indiani. Çaṅkara, il più antico e quasi sempre il più autorevole, intende: Tanta utilità c'è in un piccolo serbatoio, per bagni, per bere ecc., quanta in una grande cisterna colma d'acqua, giacchè il piccolo si comprende nel grande, il meno nel più: così c'è tanta utilità in tutti i Veda quanta in un brammano che conosce (l'Ātman supremo), giacchè le gioie piccole si pèrdono nella gioia infinita (*kṣudrasukhānām anantasukhe 'ntarbhāvāt*). Sulle tracce di Çaṅkara vanno la *Padabodhinī* e la *Bhāvārthadīpikā* (di Jñānadeva: Mss. del Museo Indiano di Firenze), nonchè il piú recente fra i traduttori, M. Nath Dutt (Vol. VI p. 34, 1896) „The (water of the) small tank serves the same purposes as (that of) the great lake. Like the above, the Bramhana, learned in *devotion*, serves the same purposes as those

of all the Vedas". Il commentatore Çrīdhara invece spiega: Come bisogna in varie volte servirsi di un piccolo pozzo, per la scarsitá dell' acqua, mentre in una sola volta si prende da una grande cisterna l'acqua di cui si ha bisogno, così dai Veda si può soltanto avere questo e quel vantaggio corrispondente al frutto delle azioni, mentre tutti quanti i vantaggi sono riuniti nel brammano che conosce (la scienza suprema), il cui pensiero è compenetrato di decisione, che è tutto dedito al Bráhman (*evaṃ yāvān sarveṣu vedeṣu tattatkarmaphalarūpo 'rthaḥ* | *tāvān sarvo' pi vijānato vyavasāyātmikabuddhiyuktasya brāhmaṇasya brahmaniṣṭhasya bhavaty eva*). E aggiunge, con la stessa conclusione di Çaṅkara: *brahmānande kṣudrānandānām antarbhūtatvāt.* — In modo differente intendono, e nell' intendere si assomigliano, Rāmānuja e Nīlakaṇṭha. Quegli: Quanta utilità c'è per un assetato in una cisterna ricolma d'acqua.... cioè egli ne prende quel tanto che gli serve (per calmare la sete), non già tutta, così in tutti quanti i Veda il brammano che conosce (il Bráhman) prende solamente ció che serve alla liberazione finale, non già altro (*yad eva mokṣasādhanam upadeyaṃ nānyat*). Questi, pur riportando l'opinione di Çaṅkara e dei suoi seguaci (ai quali alludono le parole *vṛddhās tu*), espone così la propria: Come in una grande cisterna non si attinge tutta l'acqua, ma il secchio di cui si ha bisogno, così da tutti i Veda un brammano sapiente, aspirante alla conoscenza del Bráhman (*brahmabubhūṣoḥ*), sceglierà soltanto le *upaniṣad* (cioè quella sola dottrina che a tale conoscenza può condurlo); „poichè una sola vita umana non è sufficiente a studiare tutti quanti i Veda, in questa vita, o in una vita futura, purificando la mente con la preghiera ecc., si ottiene la liberazione dal *traiguṇya* ascoltando le *upaniṣad:* questo è il senso".

Tanta varietà di esegesi mostra che il verso non è scevro di difficoltà e sarebbe stato desiderabile che un dotto come il Böhtlingk lo avesse compreso fra i luoghi controversi esaminati nelle sue acute *Bemerkungen zur Bh. G.* (Ber. der K. Sächs. Ges. Wiss. XLIX, 1897, p. 1—16). Diró qui la mia modesta opinione in proposito. Tutte le versioni, e le spiegazioni degli esegeti indigeni hanno, secondo me, un peccato d'origine: non considerano la stretta connessione fra questo v. 46 e il precedente, e partono da una errata interpunzione, e quindi, spiegazione della similitudine in esso contenuta. Occorre prima di tutto, ponendo una virgola dopo *udapāne,* staccare questa parola dalle seguenti, con le quali sta in antitesi: e ricordare che Kṛṣṇa, constatato che i Veda hanno per oggetto e fondamento il *traiguṇya,* la nota triade di *sattva, rajas* e *tamas,* esorta Arjuna a liberarsene. Ora, se solamente il *nistraiguṇya* può possedere la scienza suprema, la conoscenza del Bráhman, è chiaro che i Veda, appunto per il loro *traiguṇyaviṣayatva,* tale scienza non possono rivelare, ma giovare solo al raggiungimento del *karmaphala.* Abbiamo quindi da una parte un vantaggio ristretto e limitato, quale può venire, a chi di acqua abbia bisogno, dall'uso di un pozzo: dall'altra, un guadagno sterminato e infinito, come è quello della conoscenza dello Spirito supremo, o figuratamente, di una massa inesaurible di acque. Perció la similitudine deve necessariamente intendersi così: Come quando si può disporre di una massa sovrabbondante d'acqua, nessuna utilità viene da una piccola cisterna, così a chi è immerso nella contemplazione del Bráhman, gioia suprema e infinita, nessuna utilitá viene dai Veda, piccolo ricettacolo di gioie limitate e radicate nel *Karman.* Mi permetto di ripetere questa spiegazione in forma indiana, perchè meglio ne resti illustrato il verso in questione: yathā, sarvataḥ saṃplutodake saty, alpodapāna udakārthino na ko'py artho'sti saṃbhavati vā: evam eva yadā brāhmaṇe paramārthajñānam udeti, tadā brahmānandanimagno 'sau brāhmaṇah karmamūle paricchinnānandapradāyake vedabhāge na kim api prayojanaṃ paçyati.

Tale interpretazione mi sembra benissimo confermata dal verso parallelo del *Sanatsujātīya* (VI 26 = Mbh. V 46, 26)

yathodāpane, mahati sarvataḥ saṃplutodake
evaṃ sarveṣu vedeṣu ātmānam anujānataḥ

nel cui quarto pāda la *v. l.* „ātm. anuj." è ancor piú chiara e significante della espressione corrispondente nella Bhagavadgītā.

FIRENZE. P. E. PAVOLINI.

THE PAHLAVI TEXT OF YASNA XIX*), 1—11 WITH ALL THE MSS. COLLATED†), ALSO TRANSLATED.

1. Pūrsīt zartūšt min aūharmazd aēγ aūharmazd mīnavad[1] [ī šapīr'] va[2] afzūnīg' dātār ī gēhān' astāōmandān aharūv' [ ]§),

(2) mā[×4] zag milayā būt[×5] aūharmazd zīt[×6] av'[×7] li gūft[×8]

(3) levīn' min asmān[×9] va[×10] levīn' min mayā va[×11] levīn' min damīg levīn'[×12] min gōspend ī[×13] hūdehāk[×14] va[×15] levīn' min aūrvar pēš[×16] min ātaxš ī aūharmazd berā pēš[×17] min gabrā ī[×18] aharūv' ī[×19] gayōmart' levīn' min šēdayyān[×20] man' min xrat'[×21] staret'[×22] yegavīmūnēt[×23] va anšūtāān va[×24] levīn' min harvisp' axū ī[×25] astāōmand [dahešn ī xvatāyīh][26] levīn' min[27] harvisp[28] avādīh ī[29] aūharmazd dāt' ī[×30] min aharāyīh pētākīh[×31]?

4. afaš gūft' aūharmazd aēγ baxtārīh[×32] zag yehvūnt ī[×33] min ahunaver spītāmān' zartūšt' [zag ī[×34] mīnavad man' dēn' rōvāk vebedūnānd[×35] man'[×36] zag dēn'[37] min ahunaver berehīnīt'[38] yegavīmūnēt[39]] man' aš[40] av' lak fraž gūft'[41],

(5) aēγ levīn' min asmān[41] va[42] levīn' min mayā[43]. . . .

6. Man' zag baxtārīh min ahunaver spītāmān' zartūšt' pavan abarāgōvešnīh [aēγaš avestāk ī tanē bēn mīyān' barā lā yemalelūnēt] abarā-sūtakīh (read-šūtakīh) [aēγaš barā lā xelmūnēt' srāyēt']

(7) pavan I raz (C) madam valāšān' hān' I ratīh ī gāsān' amat pavan barā gōvešnīh barā sūtakīh (read šūtakīh) srāyēt [aētūn' ī yazešn' γal yehvūnēt].

---

*) This text possesses especial interest as it treats the celebrated expression 'the Honover' which has been seriously, but erroneously, supposed to have had some bearing upon the doctrine of the Lógos. Its original consists in a commentary upon the post-gāthic piece 'yathā ahū vairyō' which 'ahū vairyō' became corrupted to hono-ver.

†) The texts were prepared for the XIIIth international Congress of Orientalists with the variants added and presented to the Iran Section by the presiding officer. They occupied 66 pages of typewritten matter. This text is part of a complete edition of the Pahlavi texts of the Yasna which the writer is preparing, and of which he has hitherto published Yasna IX, 1—48, J. R. A. S., July 1900, Y. IX 49—103, J. A. O. S., Y. X, Zeitschrift D. M. G. Jan. 1902, Y. XI, XII, XIII, Z. D. M. G., Oct. 1902. Y. XIV, XV, XVI and XVII have also been offered to the Journals, as have the translations of Y, IX, 1—103. Y. 28—34, 43—51, 53 were included within my work upon the Five Zarathushtrian Gāthas, pp. 653—821, Vols 1, 11, 111*a*. For a critical free rendering of the original Avesta text see SBE XXXI, pp. 260, 261. The Congress having decided to print only abstracts of all the papers, this contribution remains unappropriated. The variants are omitted here to economise space.

§) The gloss is here omitted.

8. Va man' pavan barā gōvešnīh va barā sūtakīh (read šūtakīh) srāyēt aētūn' yazešn' γal yehvūnēt pavan X madam valāšān zagāī ratīh ī gāsān' aē'č.

9. Man' bēn zag ī li axū' ī astāōmand spītāmān' zartūšt' baxtārīh ī ahunaver hōšmūrēt' [aēγ γal gēprohōnēt] frāž zag ī hōšmūrēt' **drōnjēnēt(?) [aēγ narm barā vebedūnānd] va frāž zag ī drenjēnēt* srāyēt [aēγaš nīrang barā xavītunēt'] va frāž zag ī srūt' yazēt [aēγaš yašt barā vebedūnyēn],

(10) III bar tarest' čīšvadarg zag ī valā rūvān' av' zag ī pāhrūm axvān' frāž vitāram li man' aūharmazd havam [ ]*),

(11) av' zag ī pāhrūm axvān va zag ī pāhrūm aharāyīh va zag ī pāhrūm rōšanīh.

Translation of the above text.

1. Zartūšt asked of Aūharmazd thus: O Aūharmazd, spirit [good] and bountiful, Creator of the bodily worlds, holy [ ],

(2) what was that word, Aūharmazd, which thou didst speak to me,

(3) before the heaven and before the water, before the earth and before the bountiful †) herd, before the plants and before the fire, Aūharmazd's son, and before the holy man [Gayōmart], before the demons who are of scattered wit, and (before later) men, and before all the bodily world [(and before) the creation (of man's) sovereignty over it], before all the wealth provided by Aūharmazd which is derived from the manifestation of Asha (the Angel of the Law)?

4. Aūharmazd also said to him (in answer) thus: that section was from the Ahunaver, O Spītāmān Zartūšt, [which is spiritual, by which they would make the Law advance, by which that Religion was constructed from the Ahunaver], by which it was declared to thee,

(5) that is to say, before the heavens and before the waters.... §).

(6) He who pronounces that section (of mine) from the Ahunaver, O Spītāmān Zartūšt, with not excessive speech, [that is to say, he who does not say in the midst of it another Avesta passage], and also (on the other hand) with not excessive remissness, [that is to say, (who) does not sleep upon it, but recites it],

(7) does what is by one hundred above the ritual-chieftainship of those other (sections) of Gāthas **) when he recites them with (?) excessive words, (or) with (?) remissness. [So (it is estimated, as the recital) of (the rest of) the Yasna is constitued, (and related) to (this Ahunaver)].

8. And he who even with excess in words and excess in omissions recites (this section) so (as) the Yasna is constituted (and stands related) is by ten over the ritual chieftainship of those other Gāthas, even so.

9. He who in that which is my bodily world, O Spītāmān' Zartūšt, recites in memorising a section of the Ahunaver, [that is to say, who expresses a prayer (in its terms)], and murmurs forth what he recites (from memory); [that is to say, they would make it thoroughly familiar (by their droning repetitions)], and who then pronounces fully (what he drones to himself), [that is to say, he who will understand the nīrang by means of it],

---

*) Gloss omitted. †) Or 'well endowed'. §) As before.

**) 'Gāthas' is here evidently applied to other metrical matter than the original Five Hyms of Zoroaster. The construction is awkward as with madam valāšān zagāī ratīh in 8, but ratīh is used, as it were, collectively; see the plurals in the original.

and repeats in sacrifice that which is (thus) pronounced, [that is to say, (in cases where) they would celebrate a yašt (in using it)],

(10) three times do I pass his soul over the Činvat Bridge on to the Best World, I who am Aūharmazd; [three*) (times) in that day when they would celebrate the Yašt of nine times, three times I would pass (his) soul for him to the beyond; also I would effect for him a (further) benefit in this*)]; — I would pass his soul,

(11) to that which is the Best World and to him who is Asha Vahišta, and to that which is the best light (the light of Heaven).

Oxford. L. H. MILLS.

*) The text of this gloss in '10' is omitted to economise space.

PRAKRITISMEN IM ALTINDISCHEN.

I. *janovāda-*.

Im Gaṇa *kathādi-* zu P. 4, 4, 102 (Antritt des Suffixes ±'*(i)ka-*) werden neben dem in der Litteratur belegten *janavāda-* „Geschwätz" auch *janevāda-* und *janovāda-* aufgeführt. Das letztgenannte fehlt in der Kāśikā [1]), wird aber durch Gaṇaratnam. 4, 337 völlig gesichert. Wie sind diese Nebenformen zu begreifen? Neben *jane-vāda-* steht eine grosse Anzahl analoger Komposita mit lokativischem Vorderglied, vgl. O. Richter Indog. Forsch. 9, 205—213. Zwar fehlt es an einem speziellen Analogon: vor Nomina verbalia entspricht lokativisches Vorderglied sonst dem Lokativ, der mit dem betreffenden Verbum verbunden zu werden pflegt, während *jane-* den Agens des *-vāda-* bezeichnet; aber man beruhigt sich leicht mit der Erwägung, dass *jane-* für *jana-* aus dem Vorbild eines zufällig nicht erhaltenen Kompositums stammen kann, worin dieser Lokativ sinngemäss verwandt war. Viel auffälliger ist *jano-vāda-*. Das Neutrum *jánas* kann natürlich nicht in Betracht kommen; wenn aber, wozu die Bedeutung des Kompositums zwingt, *janovāda-* zu *jána-* gehört, so kann *jano-* anscheinend nur dessen Nominativ darstellen. Und so wird das Wort von Böhtlingk erklärt. Ist dies denkbar?

Über Nominativ statt Stamm in der Nominalkomposition hat zuletzt zusammenhängend O. Richter gehandelt Indog. Forsch. 9, 1—54. 243 f.

Naturgemäss ist sein Eintreten in Āmreḍitas, in Dvandvas, in den Reziprozitätskomposita *anyo-'nya- paras-para-*, in den Komposita mit *śatam-*, *sahasram-*, in dem aus einem Satz erwachsenen *aham-pūrva-* u. ähnl. nebst Patanjalis *avir-avika-nyāya-* (neben *avy-avika-n.*) „die Weise von *avi* und *avika*". Für uns können nur solche Fälle in Frage kommen, wo der Nominativ so, wie anscheinend in *jano-vāda-*, das Vorderglied einer Tatpurushaverbindung bildet. Solche giebt es in der That. Einmal kann bei Verbindung eines Substantivs mit einem kongruenten Attribut das erste Glied der Gruppe in Nominativform erstarren, Zu den von Richter a. O. 9, 53 f. behandelten *viśve-deva-* und *gṛhyā-karma-* (aus *gṛhyā karmāṇi* mit vedischer Endung) „Anweisung für die häuslichen Kultushandlungen" [2]) kommen

1) Nach gütiger Mitteilung Kielhorns fehlt das Wort auch in dem guten Manuscript der Kāśikā, das sich in seinem Besitze befindet.

2) Nach dem Vorgang von Justi Zusammensetzg. 10 u. aa. will Richter Indog. Forsch. 9, 52 f. auch in *mahā-* einen solchen erstarrten Nominativ sehen. Aber man erkennt nicht, warum gerade bei diesem Worte jene doch seltene Erscheinung eingetreten sein, und warum ferner in ganz singulärer Weise etwas bei den Karmadhāraya aufgekommenes bei der viel ältern und beliebtern Kompositionsklasse der Bahuvrīhi Eingang gefunden haben sollte. Evident ist dem gegenüber Jacobi's Hinweis auf den vedischen Akkusativ *mahā́m*

hinzu mit nachfolgendem Bestimmungswort episch *ahir-budhnya-* (durchdekliniert und auch pluralisch) aus ved. *áhir búdhnyaḥ* „der Drache der Tiefe", *tiraścy-āṅgirasa-* „Tiraścī der Angirase" aus PB. 12, 6, 12 *tiraścy āṅgirasas*, ŚB. *dyaur-loká-m dyaur-loké* aus parathetischem **dyáur lokáḥ*, was unter dem Einfluss des alten *svargó lokáḥ* neben *svargáḥ* zeitweise neben einfachem *dyáuḥ* üblich gewesen sein mochte, vgl. BAU. 3, 1, 10 *dyu-loka* [1]). – Sodann, und das liegt dem scheinbaren *jano-vāda-* schon näher, tritt der Nominativ vereinzelt auch da ein, wo das Vorderglied zum Hinterglied im Verhältnis eines obliquen Kasus steht. Man kann hier zwei Gruppen scheiden. In Kāth. Apast. *dyaur-dá-* „Himmel verleihend" und AV. 10, 5, 27 *dyáu-saṃśita-* (aus *dyáus-saṃśita-* Verf. Ai. Gramm. I § 287 a) „vom Himmel getrieben" und in dem späten Stadtnamen *mandhātā-pura-* st. *mandhātṛ-* erklärt sich das Eintreten der Nominatifvorm aus ihrer starken Abweichung von der Stammform; *dyu-* ergab sich nicht von selbst, wenn man mit *dyauḥ* ein Kompositum bilden wollte, und die Nominative auf *-ā* von *-ṛ*-Stämmen sind auch sonst aus ihrem Geleise geworfen worden. Die zweite Klasse wird vor allem durch die Komposita B. *āpo-devatya-* (S. *-devata-*), Upan. *āpo-mātrā* „der feine Urstoff des Wassers", später *āpo-mūrti-*, nebst B. ep. *āpo-máya-* „aus Wasser bestehend" vertreten. Richter IF. 9, 22. 244 hat über diese Bildungen richtig geurteilt. Dass das Vorderglied eines Kompositums dem Prinzip nach ebenso gut pluralisch verstanden werden kann, als singularisch, ist bekannt (zuletzt darüber Delbrück Vergleich. Synt. 3, 159 f. 200 ff.) und wird ausser durch die von Delbrück angeführten vedischen Verbindungen wie *nṛ-pátā narám* durch Stellen wie ŚB. 3, 7, 2, 8 *átha patníbhyaḥ patnī-yūpám úc chrayanti* und Ind. Sprüche [2] 1919 *kokilānāṃ svaro rūpaṃ, n ā r ī-rūpaṃ pativratam, vidyā rūpaṃ kurūpāṇāṃ, kṣamā rūpaṃ tapasvinām* ad oculos demonstriert. Aber es ist natürlich, dass, wenn ein Wort überwiegend im Plural

---

(Compos. und Nebensatz 21 A), durch den eine Stammform *mahā-* gesichert wird. Man kann m. E. diese Erklärung noch präcisieren. Griechisch ist μεγα- üblich (an dessen Stelle Homer die Stammform μεγαλο- nur in μεγαλήτωρ kennt), was sich mit der Stammform ai. *mah(i)-* in Ableitung und Paradigma (*máhi* im Akk. sg. ntr., *mah-* im fem. *mah-ī* und in den schwächsten Kasus) deckt. Offenkundig entspricht dieser Verwendung von μεγα- als Vorderglied die gleiche vedische von *máhi-*. Es fragt sich nur, wieso daneben *mahā-* möglich war und schliesslich so üblich, dass es *mahi-* ganz verdrängte. Aus dem Simplex kann dass *ā* nicht importiert sein, da gerade in dessen Flexion das *ā* gar nicht hervortritt. Denken wir aber daran, dass von der Grundsprache her im Auslaut der Vorderglieder *a : ā* (für ig. *o : ō*), *i : ī*, *u : ū* in ursprünglich rhythmisch geregeltem Wechsel stehen, wird es uns als das nächstliegende erscheinen, der Grundsprache einen rhythmischen Wechsel *meg(h)a-* : *meg(h)ā-* [oder *meg(h)ē-*] zuzutrauen und den in ai. *mahi- : mahā-* fortgesetzt zu denken. Ich glaube, dieses Verhältnis schimmert im vedischen Gebrauch noch durch. Rhythmische Dehnung tritt ein, wenn das Hinterglied mit einfachem Konsonant und zugleich mit kurzer Silbe anlautet, ausserdem überhaupt vor *v-*: unter diesen Bedingungen erscheint im Rigveda *mahā-* 13 mal *mahi-* bloss 3 mal. Sonst gilt Kürze; entsprechend *mahā-* vor Länge nur 2 mal, vor Konsonantengruppe nur 1 mal und zwar im X. Maṇḍala, dagegen *mahi-* in diesen Fällen im ganzen 5 mal (incl. *máhi-ṣvantam*). Also vertreten einerseits *mahā-padá- mahā-vīrá-*, anderseits *máhi-kṣatra mahi-ratna* den vedisch vorherrschenden und zugleich ursprünglichen Gebrauch. Für den Akzent *máhi-*: eventuell *mahā́-* war der des Simplex *máhi : mahā́m* bestimmend. Gleich gut zu *mahā-* wie zu *mahi-* passen die Vokative *mahe-nadi mahe-mate*, in denen kurioser Weise das Vorderglied auch Vokativendung erhalten hat, ähnlich wie in av *æšaϑrō-nafəδra- nairyō-sanha-* beide Glieder durchdekliniert werden und im TA. und bei Āpastamba *tvaṣṭṛmant-* das Femininum *tvaṣṭrīmatī* erhält.

1) Gegen die hergebrachte Erklärung der zuerst im AV. und in den andern Saṃhitās auftretenden *pitāmahá- tātāmahá-* und ihres Nachwuchses aus Zusammenrückung von *pitā́* mit ved. *mahd-ḥ* »magnus" (Bopp Lehrgeb. 331 u. s. w.) spricht die Wortfolge (trotz Richter IF. 9, 52), vgl. Delbrück Verwandtschaftsn. 373. Richtig nimmt Kātyāyana zu P. 4, 2, 36 ein Suffix *-āmahá-* oder *-mahá-* an. In ved. *mahāmahá-* »sehr gross" machte dieser Ausgang den Eindruck einer Augmentativendung und wurde daher in der auf den RV. folgenden Sprachschicht zur Steigerung von *pitṛ- tātá-* verwendet; ob unter dem Einfluss eines daneben vorhandnen *mahā́n pitā́* »Grossvater", lässt sich nicht ermitteln, da ausserhalb der zweifelhaften Rigvedastelle 6, 20, 11 *mahé pitré dadātha svám nápātam* im Ai. keine derartige Verbindung als Ausdruck für Grossvater bezeugt ist.

vorkommt oder im Plural spezialisierte Bedeutung hat, der Nominativ plur. statt des Stammes komponiert wird. Zu *āpaḥ-*, das übrigens auch als Simplex gelegentlich als *as*-Stamm behandelt wird (Pischel BB. 3, 239 A. 6, 84) kommen hinzu buddh. *diśo-dāha-* „Glühen des Horizonts" (vgl. ŚB. *diśo dahyanti* u. M. 4, 115[a] *diśāṃ dāhe*), wodurch auch kl. *diśo-yāyin-* „sich nach allen Richtungen verbreitend", *diśo-bhāj-* „das Weite suchend" verständlicher werden, da der Akkusativ Pl. im Vorderglied von Kompositis sehr selten ist [1]). Ebenso Āp.ŚS. *viśo-bhagīnā* Beiname der Sarasvatī zu v. *víśaḥ* „die Stämme"; auf dessen Kontamination mit MS. Āp.ŚS. *veśa-bhagīnā* oder noch eher auf dem Einfluss von *yaśaḥ-* in eben solcher Verbindung beruht das von P. 4, 4, 132 als vedisch überlieferte *veśo-bhagīnā*. (Anders hierüber und über das analog zu beurteilende *veśo-bhágya-* P. 4, 4, 131 Böhtlingk Wörterb. sv.).

Weitere Fälle von nominativischem Vorderglied in eig. Tatpurushas giebt es nicht. Es kommt also solches nur vor erstens bei unregelmässigen Paradigmen, zweitens zum formalen Ausdruck pluralischer Bedeutung des Vorderglieds. Da *jano-vāda-* keine dieser Bedingungen auch nur von ferne erfüllt, kann in *jano-* nicht ein Nominativ sing. stecken. Wenn aber *jano-* weder Stamm von *janas-* noch Nominativ von *jana-* sein kann, so sind die Möglichkeiten es zu erklären überhaupt erschöpft, und wir müssen notgedrungen darauf verzichten den Teilstrich hinter *jano-* zu ziehen. Eben damit wird uns aber eine andere Möglichkeit nahe gerückt. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Kommentars zum Gaṇaratnamahodadhi ist *janovāda-* ein Synonym von *janavāda-*, es bedeutet also „Geklatsch", bezeichnet das Durchhecheln anderer. Nun kennt das Altindische als Ausdruck für üble Nachrede auch *janāpavāda-*, ein Wort, das die Lexika aus je zwei Stellen der Kāśikā und des Pancatantra nachweisen, und das sich von *janavāda-* nur dadurch unterscheidet, dass darin der Begriff der üblen Nachrede schärfer zum Ausdruck gebracht wird. Nichts anderes als dieses *janāpavāda-* steckt in *janovāda-*, das somit *jan-ovāda-* zu teilen ist. *o* für das Praeverbium *apa* ist echt prakritisch (Pischel, Prakritgramm. § 154, p. 116). Und wenn bei den Buddhisten *ovāda-* „Mahnung, Predigt", *ovadati* „mahnen" heisst (Aśoka Ed. von Bhabra 5. Girnar 9, 8, Childers Pāli Dict. s.v.), so darf trotzdem ein mittelindisches *ovāda-* „üble Nachrede" um so weniger beanstandet werden, als schon im Aitareyabr. *ava-vad-* (nebst *dur-avavada-*) in der Bedeutung „maledicere" belegt, dagegen *ava-vad-* „mahnen" auf das buddhistische Sanskrit beschränkt ist. Ich habe nichts dagegen, wenn man *ovāda-* zu diesem *ava-vad-* stellt, das schon in ältesten Mittelindisch zu *o-vad-* werden konnte. Jedenfalls steckt unser Wort auch im den von Hemacandra überlieferten *bhṛśovāda-* und *jana-bhṛśovāda-* (Eggeling Gaṇaratnam. p. 373 A. 2). In diesen etwa Zusammenrückungen aus *bhṛśaḥ vādaḥ* nach der Art von *viśve-deva-* (s. oben) sehen zu wollen wäre verkehrt. Erstens weil derartige Zusammenrückungen nur in besonders begründeten Ausnahmefällen statt zu haben pflegen; zweitens weil *bhṛśa-* als Attribut zu *ovāda-* weniger gut passt als zu *ovāda-*.

II. *u* aus *ṛ*.

Im Uṇādis. I 70 wird neben *sétu- tántu-* u.s.w. auch *gántu-* als Bildung mit *-tu-* aufgeführt. Ujjvaladatta giebt dem Wort die Bedeutung *pathikaḥ* und fügt *āgantu-ḥ* in der Bedeutung *abhyāgataḥ* bei. Letzteres sammt *āgantuka-* findet sich schon in den Sutren im Sinne von „hinzukommend, von aussen kommend". Dürfen wir in diesem Worte wirklich das alte Suffix *-tu-* finden? Man könnte auf das nach den Lexika im RV. zweimal vor-

1) Hieher auch kl. *diśo-daṇḍa-*, dessen Bedeutung unbekannt ist? Nach V. 7 zu P. 6, 3, 21 steckt darin ein Genetiv.

kommende *gántu-* „Gang" und auf die bekannte Erscheinung verweisen, dass Nomina actionis leicht die Funktion von Nomina agentis annehmen, eine Erscheinung, die uns auch in Bildungen mit *-tu-* entgegentritt. So gotisch in *hlif-tu-s* „Dieb" (Brugmann, Grundriss 2, 304 f.); so vedisch (wie avestisch) in *mántu-* und *yātu-*, die nicht bloss „Rat" bezw. „Spuk", sondern auch ratgebende bezw. spukhafte Wesen bezeichnen. Das seltene *tapyatú-* (dessen Bildung übrigens nur begreiflich ist, wenn man es als eine Nachbildung des auf *tanyati* beruhenden *tanyatú-* „Donner" fasst) bedeutet in der TS. „Glut", ist aber RV. 2, 24, 9 *sū́ryas tapati tapyatúḥ* direkt von der Sonne prädiziert. — Allein wir kommen *āgantu(ka)-* auf diesem Wege nicht bei. Ein wirkliches Substantiv *gántu-* hat es nicht gegeben; belegt ist nur ein den Akkusativ regierender ablativisch-genetivischer Infinitiv *gántoḥ* (vgl. v. *gántave gántavāí*), und jene Annäherung derer auf *-tu-* an die Nomina ag. und an die Adjektiva ist verständlich bei Wörtern wie *tapyatú- mántu-*, wo ein Wesen mit dem bezeichnet wird, was dafür konstitutive Bedeutung hat und wodurch es sich hauptsächlich äussert. Wie sollte das, was zufällig herzukommt, schlechtweg als die „Herankunft" bezeichnet worden sein? Im Deutschen ist *Rat* Personenbezeichnung geworden, *Gang* nicht.

Aus TB. *upadraṣṭu-máti* vor Zeugen und aus kl. *kroṣṭu-* „Schakal" steht fest, dass im Altindischen gelegentlich das Suffix *-tṛ-* in der prakritischen Form *-tu-* erscheint. Danach glaube ich *āgantu(ka)-* auf *āgantṛ(ka)-* zurückführen und an das vom RV. an belegte *gántṛ-* „gehend, kommend" anknüpfen zu dürfen. Ebenso erklärt sich kl. *yātu-* „Reisender" (indische Lexika) aus v. *yātṛ́-*. Warum in den einzelnen Fällen die mittelindische Suffixform siegte, ist nicht immer gleich klar. Bei *-draṣṭu- kroṣṭu-* ist die Abneigung gegen *r*-Laut hinter Cerebral im Spiel (vgl. BR. sv. *kroṣṭu-*. Verf. Altind. Gramm. I, § 145 b A.); bei den andern ist der besondere Anlass nicht erkennbar. Noch ausgeprägter mittelindisch ist ein weiteres Wort, wo *-tṛ-* solchen Wandel erlitten hat. Die Lexika verzeichnen *bhāvuka-* „Schwestermann" als Ausdruck des Dramas. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich darin eine jüngere Form von pā. *bhātuka-* „Bruder" (eig. zärtliche Bezeichnung dafür) erkenne. Vgl. JM. *bhāu-* (Pischel, Prakritgr. § 391 S. 273) und wegen der Bewahrung des Gutturals neben ausgestossenem *t* Pischel a. a. O. § 598 S. 405; *āvu* ist die natürliche altindische Wiedergabe von pr. *āu*, vgl. pā. *āvuso āvudha-*, sowie im letzten Grunde auch korkyräisch *ἀϝυτά*. Dass der Schwager mit dem zärtlichen Ausdruck für Bruder bezeichnet wird, hat in französisch *beau-frère* u. ähnl. seine Parallele; *-ka-* Suffix in einem Affinitätswort ist mit lat. *vitricus, noverca* zu belegen. — Das in den Quellen mit *bhāvuka-* zusammengenannte *āvuka-* „Vater" bedaure ich nicht deuten zu können.

Die in meiner Altind. Grammatik, § 19, S. 21 f. gegebene Liste von Wortformen mit *u* für *ṛ* bedarf der Vervollständigung. Den von andern gedeuteten, wie *guṇa-* (Lidén Studien 3), *duḍi* u.s.w. „Schildkröte" [wofür Asoka *daḍi-* und *duḍi-*!] (Uhlenbeck sv.), *busa-* (Bartholomae ZDMG 50, 712), *lakuṭa-* (Johansson IF, 8, 165), *huḍa- huḍu-* „Widder" (Uhlenbeck sv.) u.s.w. füge ich noch Bhaṭṭik. *ghuṣṭa-* „gerieben": *ghṛṣ-*, Lex. *jutaka- jutikā-* neben *jaṭā* „Haarflechte", Lex. *bukka-* „Herz" neben *vṛkka-* „Herz, Niere" bei. Auf der Neigung *u* für *ṛ* einzuführen beruht der Hypersanskritismus kl. *jaivātṛka-* „langlebend", das aus **jaivātuka-*, der normalen Ableitung aus *jīvātu-*, unter dem Einfluss von *dvaimātṛka-* und ähnl. umgeformt wurde.

GÖTTINGEN. JAKOB WACKERNAGEL.

OVER EENIGE EUPHEMISMEN IN HET OUD-INDISCH.

Gevreesde dingen met een goeden naam te noemen, is een neiging zoo oud als de taal zelve, en niet gebonden aan eenige hoogte van beschaving. Wij geven er even goed aan toe als de onbeschaafde mensch, die van een vreeselijk woord vreeselijke uitwerking verwacht. Op het gebied van ziekte en onheil laat zich die neiging tot euphemisme natuurlijk sterk gelden. Benamingen als *de gave Gods* voor de pest vindt men overal terug. Geen wonder, wanneer wij ook bij de Indiërs, die immers hun meest gevreesde godheid *Śiva* — de heilzame, noemden, aan enkele namen voor bijzonder erge ziekten euphemistischen oorsprong moeten toekennen. Onder dat gezichtspunt laten zich, dunkt mij, de volgende verklaren:

1. *jvaras* — de koorts. Grohmann heeft indertijd zoo duidelijk aangetoond [1]), dat in den Atharvaveda met de gevreesde ziekte *takmán* de koorts wordt bedoeld, dat de oudere meening van Roth [2]), die in *takmán* een algemeene benaming voor eene klasse van huidziekten zag, sedert niet meer verdedigd is. De vrees voor den gruwelijken, demonischen *Takmán* speelt in de hymnen van den AV geen geringe rol, gelijk men in Grohmann's verhandeling kan nalezen. In de latere literatuur ontbreekt het woord *takmán* ten eenen male, terwijl *jvaras* in den AV niet wordt aangetroffen. Zooals Bloomfield [3]) zegt: de beide woorden complementeeren elkander. Zou men niet de gissing kunnen wagen, dat bij deze opmerkelijke alternatie in de benaming van den „koning der ziekten" [4]) het euphemisme in het spel is? dat men, om den gevaarlijken *takmán* niet op te roepen, zijn naam vermeed, en de ziekte aanduidde als *jvaras*—gloed? [5])

2. *kuṣṭham* — lepra. In den AV wordt de lepra aangeduid als *kilásam*, wat echter nauwelijks een *naam* voor de ziekte zelve kan heeten, en op de meeste plaatsen eenvoudig als „het gevlekte", (vgl. RV, V, 53, 1), te vertalen is. Immers, het gaat niet op, AV, I, 23, 1 *idáṁ rajani rajaya kilásaṁ palitáṁ ca yát* met Bloomfield [6]) te vertalen: stain this leprosy and the gray spots. Ten eerste wordt zoo de natuurlijke parallel tusschen *kilásaṁ* en *palitáṁ* gestoord, ten tweede moet niet de ziekte zelf gekleurd worden; die was voor

1) Indische Studien IX. p. 381 vg.; hetzelfde was reeds eerder betoogd door Weber, I S. IV. 419.

2) Zur Lit. u. Gesch. des Weda, 1846; PW i. v. *takmán*.

3) Hymns of the AV, SBE XLII, p. 442.

4) *rogarāṭ* Suśruta VI. 39 etc. vgl. Caraka, VI. 3. 2.

5) Aan een dialect-verschil valt hier niet te denken; dan zou men *takmán* toch allicht kunnen verwachten in eenig ander gedeelte der Vedische literatuur.

6) SBE XLII p. 16.

den dichter een demon, doch de gevlekte huid van den kranke. Liever dus: kleur wat gevlekt en wat grijs is, vgl. str. 2. In de latere taal luidt de officieele naam voor de lepra *kuṣṭham* [1]). In den AV beteekent *kúṣṭhas* een zeer heilzaam, vereerenswaardig kruid (costus speciosus). Men heeft deze beide woorden etymologisch willen scheiden. In Uhlenbeck's Kurzgef. etymol. Wörterbuch der alt-ind. Sprache vindt men: *kuṣṭhas* m. (bij Caraka en Suśruta is het n.) aussatz, vielleicht eigl. mittelindisch aus **kṛṣṭhas* und ablautend mit aksl. *krasta* krätze. Om dit aan te nemen, moet natuurlijk het vedische *kúṣṭhas* — heilkruid als een geheel ander woord beschouwd worden. Dit is alleen geoorloofd, wanneer er tusschen *kúṣṭhas* — heilkruid en *kuṣṭham* — lepra geen verband in beteekenis valt waar te nemen. Naar 't mij voorkomt, is dit wel het geval. Het kruid speelt bij de genezing van de kwaal in de Indische geneeskunde een niet onbelangrijke rol [2]). Roth [3]) heeft aangenomen, dat de plant *kúṣṭha* haar naam zou ontleenen aan hare kracht, de ziekte *kuṣṭha* te heelen, of m. a. w. *kúṣṭhas* = aussatzkraut. Hiertegen pleit: 1. dat *kúṣṭhas* in den AV volstrekt geen specifiek middel tegen lepra is, doch een kruid van algemeen wonderdadige werking. 2. dat juist in den AV, waar het kruid *kúṣṭhas* zijn groote rol speelt, de lepra niet aldus wordt genoemd, later echter algemeen. Aannemelijker schijnt mij het tegenovergestelde. *Kúṣṭhas* is in den AV een bijzonder krachtige medicijn, doch veel meer een toovermiddel dan van pharmacologischen aard. Het dient bij een liefdeban [4]), verdrijft heksen, geneest *yákṣma, takmán, śīrṣāmayá, tanvò rápaḥ* [5]), heet *viśvábheṣaja* [6]), *vīrúdhāṁ bálavattama* [7]), wordt met Soma op éen lijn gesteld, en heeft een eigen mythe [8]). Op den n a a m *kúṣṭhas* komt het aan: die heeft de onheilwerende werking, hij is synonym met *na-gha-mārá* en *na-ghā-riṣá* — voorwaar geen sterven, voorwaar geen schade! [9]). Was het niet natuurlijk, dat men de ergste aller ziekten [10]) met den naam van zulk een heilig kruid, dat haar genezen kon [11]), zou gaan noemen?

3. *ślīpadam* — elephantiasis, eene ziekte, welke thans nog in Indië veel voorkomt [12]), en evenals de lepra aan zonde in een vroegere geboorte wordt toegeschreven. Prof. Kern maakte mij eens opmerkzaam op het feit, dat men hierin niet anders dan *śrī-padam* kan zien.

4. *viṣūcikā* — een gevreesde ingewandsziekte [13]). Van dezen naam bestaan twee verklaringen. De Indische medici schrijven somtijds *visūcikā* en leiden dat af van *sūcī* — naald, naar de pijnen, welke de ziekte veroorzaakt [14]). Algemeener en juister schijnt de schrijfwijze *viṣūcikā*. Jolly vat evenals Böhtlingk en Roth dezen naam aldus op: der Name „nach beiden Seiten" gehend ist von den Ausleerungen nach oben und unten herzuleiten [15]). Inderdaad geeft Caraka het samengaan van braken en buikloop als kenmerk dezer ziekte

---

1) Caraka II 5, VI 7; Suśruta II 5, IV 9.

2) Caraka VI. 7. 81, 99, 103 etc.

3) Zur Lit. u. Gesch. des Weda. In PW wordt trouwens aussatz eerst als tweede beteekenis gegeven.

4) AV. VI. 102. 3. 5) V. 4. 9, 10. 6) XIX. 39. 5.

7) V. 4. 1. 8) V. 4. 7, 3—6.

9) XIX. 39. 3; *Kúṣṭha*'s vader heet Jīvalá, zijne moeder Jīvalā: ib. 2.

10) Suśruta II 5. 15; als oorzaak treedt *karma* sterk op den voorgrond. Wie aan lepra sterft, wordt weer met de ziekte herboren.

11) Caraka VI. 7. 81, Kauśika-sūtra 28. 13: *kuṣṭhaliṅgābhir navanītamiśreṇāpratihāraṁ pralimpati*, waarbij Keśava commenteert: *rājayakṣmaṇi śiroroge kuṣṭhāmaye sarvagātravedanāyāṁ bhaiṣajyam ucyate*, vgl. AV. V. 4. 9—10.

12) Jolly, Grundriss III. 10, p. 104.

13) Door verschillende auteurs voor een vorm der cholera gehouden, zie bij Jolly, l. c. p. 75, vgl. echter Semmelink, Gesch. der Cholera in Oost-Indië, Utrecht 1885, (waarin Kern's vertaling van Suśruta VI. 56 en Caraka III. 2).

14) Suśruta VI. 56. 2. 15) l. c. pag. 75.

op. Zou echter *viṣvañc-* met zijn beslist horizontale beteekenis wel het rechte woord zijn, om 'naar boven en onderen' aan te duiden? Men merke op, dat *viṣūcikā* als ziektenaam reeds Vedisch is: Vājasaneyi-saṁhitā 19, 10, Taittirīya-brāhmaṇa 2, 6, 1, 5, en dat in de Veda's het woord *viṣvañc*, *viṣūcī* schier bij voorkeur wordt gebruikt in onheilwerende formules: RV II, 33, 2.... *vy ámīvāś cātayasvā víṣūcīḥ*, VI, 74, 2 *sómārudrā ví vṛhataṁ víṣūcīm ámīvā yá no gáyam āvivéśa*. VIII, 14, 15 *asunvām indra saṁsádaṁ víṣūcīṁ vy ànāśayaḥ*. AV I, 27, 2 *víṣūcy etu kṛntatí* (waarschijnlijk van een kṛtyā), I, 19, 1 *āráccharavyà asmád víṣūcīr indra pātaya*. XIX, 38, 2 *víṣvañcas tásmād yákṣmā mṛgā́d ŕ̥śyā iverate*. VIII, 6, 10 *tán oṣadhe tváṁ gandhéna viṣūcínān vi nāśaya*, (van demonen). III, 7, 1 van *kṣetriyá*, VS, 17, 64 van *sapátnāḥ* gezegd. In het woord *viṣūcī* kon onder invloed van al deze en dergelijke formules licht een onheilwerende kracht worden gevoeld. Voegen wij hieraan nog toe AV VI, 90, 1 *yā́ṁ te rudra íṣum ásyad áṅgebhyo hŕ̥dayāya ca, idáṁ tám ádya tvad vayáṁ viṣūcī́ṁ vi vṛhāmasi*, welke bezwering volgens Kauś. S, 31, 7 tegen *koliek* wordt gebruikt, dan wordt het, dunkt mij, zeer waarschijnlijk, dat *viṣūcikā*, welke kwaal er mee moge bedoeld zijn, euphemistisch op te vatten is, ongeveer in de beteekenis: „naar alle zijden weg van ons!"

5. *ariṣṭam* — doodsteeken. Naast de ziektenamen een paar benamingen uit de sfeer der omina. Een onheilspellend teeken, dat den dood aankondigt, heet bij Caraka [1]) en Suśruta [2]) *ariṣṭam*. Het Vedische *ariṣṭá* — ongedeerd, heeft in het bijzonder onheilwerende beteekenis, zie b.v. RV I, 41, 2; VII, 97, 4; X, 85, 24; AV VII, 53, 5; X, 3, 10; VS 2, 13; 37, 20 Mantrapāṭha II, 15, 16 [3]). De substantivische beteekenis 'onheilsteeken' heeft het woord reeds bij Kauśika 28, 15 [4]); 31, 27, en Adbhutabrāhmaṇa 4; 6. Is het gewaagd, deze beteekenis als euphemisme uit die van „ongedeerd" af te leiden?

6. *pārāvatas* — tortelduif. Het zooeven behandelde *ariṣṭa* behoort volgens Dhanvantarīyanighaṇṭu 6, 73 [5]) met *nimittakṛt* en het eigenaardige *ātmaghoṣa* (die uit zich zelven, niet als bode van een godheid des onheils, roept) onder de namen voor de kraai, met de duif een der meest gevreesde onheilsboden [6]). Reeds in RV X, 165 [7]) verschijnt de duif (*kapótas*) als bode van Nirṛti. Later heet dezelfde vogel, nog altijd gevreesd (*bhīṣaṇo gṛhanāśanaḥ* Dhanv. nigh. 6, 25) meestal *pārāvata* (reeds VS 24, 25). Wat beteekent dit woord? „Uit de verte komend?" Dat past niet goed voor een reeds van ouds inheemschen vogel. Het woord *parāvát* — verte, bekleedt in meer dan een afwerende formule van den AV een plaats van gewicht; b.v. AV III, 18, 3 *párām evá parāvátaṁ sapátnīm gamayāmasi* [8]), VIII, 5, 9 *ubháyīs tā́ḥ párā yantu parāváto navatíṁ nāvyà áti*. Men mag wel aannemen, dat in de afleidingen van *parā* hier een onheilwerende klank werd gehoord, ook

---

1) V, 2.

2) I, 32 etc.

3) Vgl. *ariṣṭátāti* RV X. 60. 8, 97. 6, AV XIX. 38. 2.

4) Ten onrechte heeft Bloomfield naar aanleiding van Dārila's commentaar hier in *ariṣṭa* den naam van een ziekte gezocht: SBE XLII. 513. De lezing van den commentaar is door Caland, Altind. Zauberritual p. 90 noot 13 gedeeltelijk hersteld. Keśava verwijst voor de beteekenis van *ariṣṭa* naar Caraka. Op Caland's vraag aldaar, of de paardeziekte *ariṣṭyāmaya* Kāty. Śr. S. XX. 3. 16 synonym kan zijn met *akṣatāmaya* ŚBr. XIII. 3. 8. 3, kan men met het oog op het parallel gebruik van *ariṣṭa* en *akṣata* in RV X. 166. 2 (vgl. AV V, 4. 7 *ariṣṭo akṣitaḥ*) wel bevestigend antwoorden.

5) Evenzoo Rājanigh. ibid., ed. Ānandāśr. Skr. Series n°. 33, part I. p. 280.

6) Vgl. Adbhutabrāhm. 8, Ait. Br. 2. 15. 14, Hiraṇyakeśin I. 17, Caraka V. 12. 27.

7) Vgl. AV VI. 27 en Kauś. S., 46. 7—8.

8) Vgl. RV X. 145. 4, Mp. I. 15. 4.

in AV VI, 29, 3, waar de noodlottige vogels duif en uil worden toegesproken: *párāṅ eva párā vada párācīm ánu saṁvátam* — doe ver weg uw geluid hooren, bij eene ver verwijderde schare [1]. Zou het mogelijk zijn, dat ook in *pārāvata* — tortelduif die onheilwerende klank aan de benaming het aanzijn gaf? In de sfeer der omina zou zulk een benaming wel passen.

HAARLEM. J. HUIZINGA.

1) De vertaling, die Florenz, Bezz. Beitr. XII, 287, en Bloomfield, SBE XLII, 167 van deze woorden geven, (Sprich ihn durch einen spruch hinweg, etc.; Charm him very far away etc.), meen ik op verschillende gronden te moeten verwerpen.

DE DOOD VAN ABHIMANYU[1].

(EPISODE UIT HET OUD-JAVAANSCHE HELDENDICHT BHÂRATA-YUDDHA).

---

ngkâ sang Dharmmasutâtĕgĕg mulat i tingkah-i gĕlar-ira nâtha Korawa
âpan tan ana sang Wṛkodara Dhanañjaya wĕnanga rumampakang gĕlar
nghing sang Pârthasutâbhimanyu makusâra rumusaka gĕlar mahâdwija
manggĕh wruh ling-irârusak mwang umasuk tuhun i wijil-irârddha tan-tama 23
hetu çrî nṛpa Dharmmasûnu mangutus magĕlara makarabyuhâdbhuta
Dhṛṣṭadyumna Ghaṭotkacâgra ni supit-nya makatutuka wîra Sâtyaki
sang Mâdryâtmaja netra Pâṇḍawasutâsunguta sang Abhimanyu nâsikâ
çrî Dharmmâtmaja tĕṇḍas angga walakang pararatu tinatâ tĕkeng wugat 24
sâmpun mangkana çîghra sâhasa masuk marawaça ri gĕlar mahâdwija
sang Pârthâtmaja çûrasâra rumusak pakĕkĕs ika linañcaran panah
çîrṇnang byûha lilang tĕkap sang Abhimanyu tĕka ri kahanan Suyodhana
ḍang hyang Droṇa Kṛpâpulih karaṇa sang Kurupati malayû marînusi 25
yekângsö-nira sang Jayadratha kiping-ni pakĕkĕs-i gĕlar mahâdwija
himpĕr kori lĕkas-nirânghinĕbi çakti mangĕkĕri narâryya Pâṇḍawa
ndâ tan-dwâ rinĕbut sang Arjjunasutenidĕran inawaghâta ring panah
tañjrih mangkin umangsĕ manglĕpasakĕn çarawara kadi warṣa yan tibâ 26
ndâ tan-dwâ lwang-i çatru çakti mangaran Kṛtasuta sawatĕk Wṛhadbala
mwang Satyaçrawa çûra matta kĕna tanpa-nguḍili pinanah linañcaran
lâwan wîra wiçeṣa putra Kurunâtha mati malara kokalan panah
kyâtîng Korawawangça Lakṣmaṇa-Kumâra ngaran ika kasih Suyodhana 27
ngkâ ta krodha sakorawâlana panahpanah-ira lawan açwa sârathi
tan-waktan tang awak tangan suku gigir ḍaḍa wadana linakṣa kînrĕpan
mangkin Pârthasutojwalâmurĕk añakra makapalaga punggĕl-ing laras
dhîrâmuk mangusiryyaçânggĕtĕm atĕn pĕjaha makiwuleng Suyodhana 28
angganyân racane pamuk-nira hatur taruṇa sĕḍĕng amûrwwa kanyakâ

---

1) Deze episode komt voor in Zang XIII van het oudjavaansche gedicht Bhârata-yuddha, vers 23 tot aan het einde; de inhoud komt in de groote trekken overeen met het Abhimanyuwadha-Parwa, een deel van het Droṇa-Parwa, dat het 7e boek van het oud-indische Mahâbhârata uitmaakt. Ter vergelijking kunnen verder dienen: Cohen Stuart's Brâtâ-joedâ, Zang 19 : 9 — 20 : 24, en bl. 83—91 van de Krit. Aanteekeningen; De Brâtâ-Joedâ enz., drie Jav. heldendichten door C. F. Winter bl. 37 – 42; Geschiedenis der Pandawa's door H. N. van der Tuuk, in het Tijds. voor Ind. taal- land- en volkenk. dl. 21, bl. 34—36.

tan-pendah ri kĕdal-ningastra malungid sinaman-ira halis rinĕngwakĕn
byakta strînaka panghiḍĕp-nira dumeh braṇa-ni jaja-niran kĕneng panah
mangkâ panghriki çabda-ning gaja rathâçwa waling-ira rĕngih-ning adyahi 29
manggĕh lwîr asanâsĕkar sapang inaswan i lulut-ing arûm acangkrama
tingkah Pârthasutâbhimanyu rinĕbut pinarawaça watĕk Suyodhana
mangkin mangjrahakĕn kasinghan aharĕp humarasa gĕlung-ing watĕk ratu
manggâ sĕmpala mâtya mon syuha lamun mangusira palupuy haneng kapö 30
tĕkwan pwânwam arûpa câmpaka turung bĕsur awiji wilâpa ring gĕlung
mwang tan-lâgi rinekakĕn ri sĕkar-ing kanigara kinusâ sinungkĕman
ndah mangkin kĕna mârggaṇâluru sawang jĕnu kanaka tumang winĕngyakĕn
byaktân sâk katibân ri danta dadi laywan i taya nira Pârtha mâsiha 31
wet-ning suçrama darçanîya sinawang Madana madanakâryya kâminî
salwir-ning çara warṇna bhûṣaṇa tĕke çirah-ira humatur susupsusup
mangkâ hrû Ragabandhanâsĕmu sawit sĕkar i jaja hanâsalesale
kâla-nyanpangĕne pilis kadi mahâ rah-ira sahidu-bâng jinĕnwakĕn 32
ndah yan mangkana kâtiçûran-ira ring laga mamuhara harṣa-ning mulat
reh-ning warṇna hatal mawor madhu kunĕng hiwag amanis amâtyaning musuh
mangken syuh pinanah tĕñuh yayan alindi sakapurĕk ĕmâs tibeng hĕnî
hîs-ning râh mijil ing kanin kadi gula-drawa pangisi wuluh gaḍing rĕmĕk 33
ndin tan-syûha ngarûpa Manmatha turung grĕmusĕn ing arĕjângrĕs ing jinĕm
yadyan prângĕn i tungtung ing halis iwön tĕñuha-ni hati-ning smarâtura
kâhinyan paḍa çûra matta sang angĕmbuli ri sang Abhimanyu ring raṇa
nâhan marmma-nirân hane liḍah-ing adyah angĕsah alarângajap tawang 34
mangkin wîra masö hatur sawara tawwan aharĕp i manis-nikang madhu
tan-sengĕh ri pangumpĕt-ing warayang ambhramara humung i tambang-ing laras
lâwan pringga jurang-nikang gaja rathâçwa wĕki çarawarâmuluh tingas
tambis mâti kaganturan laga tuhun raras-i pati-nirângusir manis. 35

Variae lectiones [1]). 23. J *nda(n)* voor *ngkâ*. — B *rumum°* of *rumam°*. — 24. 2 J *çri wara*. — 1 J *çrî Mâ°*. — 25. J *mamuk*. — 2 J *dwijeçwara*. — J *(h)ilang*. — 1 B *sî* voor *sang A*. — 2 J *Kurukula*. — 26. 1 B *sakti*. — 1 J *narendra* voor *°râryya*. — 27. 2 J *mati*, B *manta*, voor *matta*. — B *Lakṣaṇa°*. — 28. 1 B *gĕgĕr*. — 1 B *amarĕk*. — 1 B *tan-pĕjaha*. — 29. 2 J *sinaman ika*. — 30. 2 J *mangkin* voor *manggĕh*. — 2 J *kasihan* voor *°nghan*. — 2 J *humira sa°*, 1 B *tumarasa*. — J *manggĕh* voor *manggâ*. — 2 J *saphala*. — 31. 2 J *Yamarûpa*. — J *mwang tang* en — *yan*. — 2 B *wĕnĕngyakĕn*. — B *sâkatibân* en *sâng k°*. — 2 J *kasihan* voor *mâsiha*. — 32. 2 J *wadanakâryya*. — 2 J *mwang tang* voor *mangkâ*. — 2 J *jinampwakĕn*. — 33. 2 J *dutan* voor *ndah yan*. — 1 J *raṇa* voor *laga*. — 2 J *madu kuning*. — 2 J *alindri* of *°dra*. — 2 B *hĕning*. — 34. 2 J *nda°* voor *ndin*. — 2 J *mati*, B *manta* voor *matta*. — 35. 2 J *nika* voor *wĕki*. — J *tingal* voor *tingas*.

---

1) De tekst is vastgesteld na vergelijking van 7 handschriften, behoorende aan de Leidsche Universiteitsbibliotheek en in Prof. Vreede's Catalogus voorkomende onder de nommers 1880, 2207, 2208, 2108, 1788, 2107 en 2106. Daarvan zijn de 3 eerste Balineesche Hss. op palmblad, en het vierde is het bekende Hs. van Raffles, onder toezicht van Cohen Stuart gelithografeerd en in een twaalftal exemplaren in 't licht gegeven. In de variae lectiones zijn de lezingen dezer codices gemerkt met B. De drie overige handschriften zijn van Java afkomstig (J). Het kon mijn doel niet zijn alle varianten op te geven; slechts de belangrijkste hebben hier een plaats gevonden.

VERTALING [1]).

[Droṇa, aan Suyodhana beloofd hebbende Yudhiṣṭhira te dooden, weet te dien einde Arjuna en Wṛkodara (Bhîma) van het slagveld te verwijderen, waarop hij de onverwinlijke Radslagorde laat opstellen].

23. Toen stond Dharma's zoon ontsteld op het gezicht der slagorde van den Korawavorst; want Wṛkodara en Arjuna, die haar (alleen) hadden kunnen verbreken, waren afwezig. Slechts Pârtha's zoon, Abhimanyu, maakte zich sterk het leger van den grooten Brahmaan te kunnen vernielen: „Wel kon hij er binnen komen en de slagorde verwoesten, maar er uit komen, dat kon hij geenszins". Zoo sprak hij.

24. Daarom liet Dharma's zoon de vreeselijke Kreeftslagorde opstellen. Dhṛṣṭadyumna en Ghaṭotkaca vormden de spits der scharen, de dappere Sâtyaki den bek, Mâdrî's zonen de oogen, de Pâṇḍawa-telgen de voelhorens, en Abhimanyu den neus; terwijl Dharma's zoon den kop, en de overige vorsten den romp en rug vormden, in gelid geschaard tot aan den staart toe.

25. Daarop stormden zij met geweldige vaart de slagorde van den grooten Brahmaan binnen. Ofschoon bedolven onder pijlen vernielde Pârtha's heldhaftige zoon haar samenstel. Verbroken was de slagorde, geheel vernield door Abhimanyu, die (zelfs) tot de standplaats van Suyodhana doordrong; maar de eerwaarde Droṇa en Kṛpa kwamen ter hulpe; zoo kon de Kuru-vorst aan zijn vervolger ontkomen.

26. Daar rukte Jayadratha aan, die zijn plaats had in de velg van het Rad. Als een die een poort dichtwerpt, sloot hij met kracht Arjuna's zoon op, en de edele Pâṇḍawa's buiten. Aanstonds werd de eerste omsingeld en onder pijlen bedolven; maar onbevreesd naderde hij steeds verder, terwijl hij zijne uitstekende pijlen als een (dichten) regen deed neervallen.

27. Niet lang duurde het of er sneuvelde een machtige vijand, Kṛtasuta en Wṛhadbala met de zijnen, en Satyaçrawas, de dolle held, weerloos overstelpt door pijlen; en een uitstekend strijder, een zoon van den Kuru-vorst, viel onder een zwerm van schichten, hij, bij de Korawa's bekend als Lakṣmaṇa-Kumâra, de lieveling van Suyodhana.

28. Toen ontstaken de Korawa's in toorn, al maar door vielen hunne werptuigen; paarden en wagenmenner, maar vooral 's vijands lichaam, handen, voeten, rug, borst en gelaat werd dicht beschoten. Des te heviger woedde Pârtha's schitterende zoon, en wierp met de stukken van zijn boog als een discus om zich heen; dapper kampte hij, belust op roem, zijne uiterste krachten inspannende om met Suyodhana samen te sneuvelen.

29. Wil men zijn aanval malen [2]): hij gedroeg zich als een jongeling, die een maagd verkracht. Het scherpe staal, dat de lucht doortrilde, vergeleek hij bij het fronsen der wenkbrauwen; de pijlwonden in zijn borst beschouwde hij als van vrouwennagels afkomstig

---

1) De vertaling houdt het midden tusschen een letterlijke en een vrije. Een letterlijke overzetting te leveren van een *oudjavaansch* dichtstuk uit het midden der 12e eeuw in *Hollandsch* van de 20ste zal wel tot de onmogelijkheden behooren, tenzij men onverstaanbaar wil zijn. Toch is de vertaling niet *zoo* vrij, of schrijver dezes vleit zich met de hoop, dat zijne opvatting van den tekst, ook uit een grammaticaal oogpunt, voldoende uit de vertaling zal blijken. Wat de laatste 6 strofen van dit fragment betreft, misschien ware het beter geweest ze niet te vertalen; het is voor ons Westerlingen zeer moeilijk ons geheel in te denken in vergelijkingen en beelden, waarbij een parallel wordt getrokken tusschen het slaggewoel en het minnespel. Daarbij is ook in andere opzichten de tekst dikwijls duister, en komen er naar alle waarschijnlijkheid fouten in voor, die met de ons thans ten dienst staande hulpmiddelen niet meer zijn te herstellen. Maar aan den anderen kant kan het misschien nuttig zijn zulke passages, waarvan er meer in ons dichtstuk voorkomen, eens onder de oogen te zien, en zich door de moeilijkheden niet te laten afschrikken. Licht komt een ander door de fouten van zijn voorganger tot een beter en juister inzicht.

2) Vert. niet geheel zeker; vgl. Dr. H. H. Juynboll, Proefschrift bl. 184.

te zijn; het gebrul der olifanten en het knarsen der strijdkarren hield hij voor het gekerm van prinsessen.

30. Waarlijk, als een bloeiende *Asana*-tak begeerd [1]) door den geliefde van dartelende vrouwen, zoo werd Pårtha's zoon door Suyodhana en de zijnen aangevallen en in 't nauw gebracht; toch ontplooide hij zijn leeuwenaard, vol verlangen de haartooisels der vorsten te grijpen [2]). Men mocht op hem inhouwen, hem dooden, ja tot stof verbrijzelen, als zijn lied maar in de ooren der menschen bleef voortklinken [3]).

31 [4]). Want hij was jong als een *Câmpaka*-bloem, die nog niet te oud is met een minneklacht gevuld den haarwrong te sieren, en hij was nog niet verwend (zijn naam?) gegrift te zien op de *Kanigara*-bloem, om gekust en aan 't hart gedrukt te worden. Maar nu, door pijlen getroffen, was hij bleek als geel blanketsel; waarlijk hij werd verbrijzeld, getroffen door de slagtanden (der olifanten), een verwelkte bloem gelijk, daar Arjuna niet aanwezig was om hem te beschermen.

32. Wegens zijn moed en schoonheid was hij als Madana, een voorwerp van liefde voor de vrouwen. Alle pijlen strekten hem tot sieraad; op zijn hoofd waren ze als haarbloemen; zoo geleken de *(u)ragabandhana* [5])-pijlen op bloemensnoeren, die over de borst tot de schouders liepen; troffen zij de slapen, dan was 't of ze er behagen in schepten (het afdruipende) bloed met sirih-spog tot blanketsel te vermengen.

33. Zie, zoo verschafte zijn heldenmoed in den strijd vreugde aan de toeschouwers. De kleur van atal met honig gemengd, overigens leelijk, stond hem schoon bij het dooden zijner vijanden [6]). Daar werd hij verbrijzeld, ter neergeschoten, hoe schoon hij ook was, als een gouden ring [7]), die in het zand valt; zijn bloed stroomde uit de wonden, als suikerstroop uit een gebroken bamboekoker.

34. Hoe zou hij niet verbrijzeld zijn, hij het evenbeeld van Manmatha; aleer hij nog gekrabd was door de beangste schoone op de legerstede, zou alleenlijk getroffen door de punt van de wenkbrauw, het hart van den door minnesmart lijdende reeds zijn gebarsten. Hoeveel te meer nu woeste helden hem, Abhimanyu, op het slagveld bestookten. Daarom bleef hij leven op de lippen [8]) der prinsessen, die al zuchtende met smart aan hem terugdachten.

35. Straks stormden de helden aan als myriaden van bijen, belust op het zoet van den honig; maar hij gaf niet om het snorren der pijlen, als waren 't hommels gonzende op de pees van den boog, noch om [9]) de ravijnen gevormd door olifanten, strijdkarren en paarden, gevuld met schichten, als waren 't scherpgepunte bamboes. Genoeg! hij sneuvelde, onder strijders bedolven, maar de schoonheid van zijn dood verwierf hem het zoet (van den roem).

LEIDEN. J. G. H. GUNNING.

---

1) Letterl. *er op-aangeloopen.* 2) Eigenl. staat er: *aan te raken.*

3) Letterl. *als hij maar een lied verkreeg, blijvende in de ooren.* De Balin. interlineaire vertal. (Dr. Brandes' Beschrijving der Jav. Bal. en Sas. Hss. enz. n°. 214 en 215) geeft *kapö* weer met *kawi!*

4) De vertaling van dit couplet berust op gissing. Noch de Bal. interl. vert. noch van der Tuuk geven hier licht. Dat men oudtijds minnebrieven in *câmpaka's* stak, blijkt uit de geschiedenis van Raden Pabelan, in Bab. Tan Dj. bl. 151 en 152. Voor de *kanigara*-bloem, zie van der Tuuk's Kaw. Bal. Ned. Wdbk. i. v. *reka* en het citaat uit Anjang Nilartha. De woorden *tumang winĕngyakĕn* zijn mij onverstaanbaar (en den Bal. vert. ook, die *tumang = durung* stelt), en daarom niet vertaald.

Op den 4en regel wil van der Tuuk lezen *sakatibâ 'nridanta*, tegen de maat, en hemzelven en mij onverstaanbaar. 5) Tekst miss. te lezen: *hrûraga°*. Bal. vert. *nagapaçah.*

6) Geheel naar gissing, en waarschijnlijk fout vertaald. 7) *Murit* volgens den Bal. vert.

8) Er staat: *op de tong.* 9) Naar gissing vertaald.

DEDETH, DEDJURAMENTUM[1].

Yn'e Fryske Kesten en Lânrjuchten en yn'e âlde boetetaksen fen Hunsingo wirdt meer as ienris spritsen fen „dedetha". Whet dat wird bitsjut, stiet net fêst. Von Wicht, *Ostfr. Landr.* 149 haldt „ded", „deed" yn dit „compositum" foar in foarm fen „thiud", „thead", *folk*, dat eak, krekt as nou – mient er – femylje bitsjutte koe. Hy haldt derom da „dedeth" foar en eed mey eedhelpers. De útjouwers fen'e Alde Fryske wetten 127 en Wiarda *Asegabuch* 111 bin et hjirmei iens.

Grimm *R. A.* 4de ûtj. II 561 haldt hjir „ded" foar „dâd" = „dea"; hy mient, dat hjir spritsen wirdt fen eden dy-t swarren wirden nei stjergefallen.

En Von Richthofen *Altfr. Wb.* 681 set it wird oer troch „that-eid".

Is ien fen disse oersettingen de rjuchte, en hokker?

Wij gean earst de gefallen ney, hweryn de „dedeth" foarkomt.

I. Ney de vyfte Kest mat min syn rjucht by forstjer biwize „mit dededen sonder stryd mit tolef manna edem"[2].

II. Ney de Rüstringer tekst fen it 21e Lânrjucht mat hy, dy't oanspritsen wirdt om lân, dat er as erfnamme bisit, dit hâlde mey „dedethon". Ney de twade Hunsingoër en de earste Emsingoër tekst mat er swarre mey „keremegum", „kerene kennemegum"[3].

III. It vyfte Lânrjucht bihandelet it gefal, dat ien oanspritsen wirdt om lân, dat er koft hat, en dat er syn warman net foarbringe kin, omdat de forkeaper ney Rome tein en der forstoarn is. Dit lêste mat er biwize „mit tuam roemfarem" of – ney de Westerlauwerske tekst – „mey XII manna deededem"[4].

IV. It fjirde Lânrjucht sprekt oer 'e forkeap truch en wîf fen lân dat hja as boeljefte meikrige hat. Wol hjar broer him tsjin disse forkeaping forsette, sa mat hja biwize, dat yt lân ta hjar „fletjeva" hjert „mit XII manna deededen"[5].

V. It achtste Lânrjucht[6] is fen in hwet twyvelachtige bitsjutting. It saunde seit, dat de erfnamme, as syn bloedfrjeon deaslein is, dy deaslag biwize mei, mei sin „treddeknilingen", „and ledase tweluasum to tha withem". It achtste Lânrjucht forfolget dan (– yn'e Westerlauerske tekst –) „dat ellic eerue mei leda syn tredknia mit tuam dededem, toe

1) Mij tocht it paste net om yn in boek foar in man dy't hast alle talen forstiet, oer in Frysk wird yn it Hollandsk to skriûwen. Ik skriûw derom in it Frysk sa goed at ik it kin.

2) Richthofen. *Fr. Rq.* 8, 9. 3) Ald. 54, 55.

4) Ald. 52. 5) Ald. 50, 51. 6) Ald. 57.

dade ende toe dulge". Nei-t-it my foarkomt, is de sin, dat er by bistrîding mei twa „dededem" biwize mat, dat de 12 foarbrochte mannen syn „tredknia" binne.

VI. Einlings nei § 9 fen 'e Hunsingoër boetetaksen mat de onskild by bitîging fen „abel and insepta" biwezen wirde „mit fiwr dedethem".

My tinkt, it oanheljen fen disse pleatsen allinne is al foldwaende om it onhaldbere fen twa fen de neamde forklearingen dúdlik to meitsjen.

En „dea-eed" kin de „dedeth" net wêze. Yn'e IVde, Vte en VIte pleats wirdt fen gjin dea spritsen, en eak yn'e Ie en IIde is it net om it biwiis fen'e dea to dwaen.

Allike min kin „ded" yn it wird, „daed" bitsjutte. Om it bewiis fen en „daed" = *actio*, is it op syn bêst yn ien pleats, de VIte, to dwaen. En al woene wy oannimme dat „dede" eak bitsjutte kin „hwet bard is" en foarfal, dan scoe dit dochs de sin net wêze kinne yn it *compositum*. De Ie en de IIde pleats biwize dit al. It is der to dwaen om it biwiis fen erfrjucht by forstjerren, fen bloedfrjeonskip. In dit kin min dochs nea en *foarfal* neame, al woe min de bitjutting fen dit wird eak nochs sa rûm nimme.

Mar bûtendat, sjoch ik goed, den hânlet de „dedeth" net ienris oer'e feiten dy't de groun fen'e oanspraek foarmje, mar allinne oer'e leauwenswirdigens fen dy jinge dyt earst swarret.

Dit bliket sa klear as de dei út'e tredde pleats. De twa pilgrims dy-t-de keaper foarbringt, kinne miskjin mei reden fen wittenskip de dea fen hjar meipilgrim biswarre. Mar dat — at er net sokke twa to finen binne — toalf oaren dit kinne scoene, is net tinkber. De sin kin gjin oare wêze as disse, dat twa mannen de dea fen'e forkeaper bituge matte, en as dat net kin, toalf de leauwenswirdigens fen'e swarrende oanspritsene bifestigje.

Den mat min dit eak noch bitinke: „ded" = *mors*, ef = *actio*, *factum*, hie foar 'e skriuwer fen'e Latinske tekst maklik to forstaen en oer to setten west. Dat er et wird sa mar oernomd hat, lit ús tinke dat er der net goed wei mei witen hat, sa as eak mei wirden as „benethe", „swimslec", „forlegani", „wlitiua".

Ik leau, dat in oar compositum mei *ded* us hwet ljocht jowt, n.l. „dedlade".

Von Richthofen *Wb.* 681 seit „dedlade ist wörtlich eine lade, (reinigung mit eideshelfern) bei einer dede".

Der liket my noch al hwet op ou to tingjen. „Lede, lade" (*Wb.* 887) fen it Ww. leda is itselde as it MND. „Leite", „Anleite" (Haltaus 1260, 34, Schiller u. Lübben II 655, 657) fgl. MNL. „leiden", „beleiden" (Verdam *MNL Wb.* IV 330, I 834).

„Lede, lade" is yn'e earste pleats *productio* (testium, conjuratorum caet.) En sa leit it meast foar'e hân, dat in „dedlade" is de „productio", it foarbringen fen in „ded", ef fen „deden".

Yn'e ienige pleats wer-t-it wird foarkomt, slagt it op in onskildsbiwiis, troch in eed mei eedhelpers. De wentlike eedhelpers fen'e oanspritsene yn en proces om deaslach binne sin bloedfrioenen.

De „dedlade" kin derom hjir juridisk net bêst hwet oars wêze as en „productio", en „foarbringen" fen b l o e d f r i o e n e n.

Yn it Fivelgoër rjucht binne eak noch twa pleatsen dy't us in bytsje helpe kinne [1]). Op blz. 110 fen „Het Fivelingoër en Oldampster Landrecht", truch Jhr. Mr. M. de Haan Hettema útjown, lêze wy: Hwersa thi other sprecht an marra kap an thi other enes

1) Perf. van Helten wt Grins hat mij hjirop wîsd.

lessa iecht, sa is thi niar thene kap to witane mith witum an ded vter strid...," en yn itselde boek bl. 10 stiet yn'e fjirde kest „dat min.... „thredknia lawe ach.... to haldana *and ded* sunder strid mit XII monnum on tha withum" [1]). Hjir scille wol en pear wirden útfallen wêze; sa rint de sin net goed. Der scil wol stean matte, krekt as yn'e oare pleats „to haldana *mith witum and ded*".

Hwet kin der nou by dat hâlden d. i. swarren oars to pas komme as *wita* d. b. hilligen en *meiswarders*, *bloedfrjoenen?* En foaral, dit is dúdlik, „dea", as „daed" kin „ded" hjir nea bitsjutte.

Foar *ien* gefal witte wy siker (pleats II) en foar de oare stiet it eak sa goed as fêst, dat de „dedjuramenenta" eden mei bloedfrjoenen binne.

De taalkinners matte mar útmeitsje ef *ded* in'e wirden der't wy it hjir oer hawn hawwe, sammenhinget mei „thiud", „thead", ef dat it in foarm is fen in forlerne ald-Fryske stamme. In rjuchtslearde docht foarsichtig at er him hjir bûten hâldt. Hy mei folstean mei de oanwizing, dat juridske grounen pleitsje foar de forklearing fen von Wicht en tîge tjin de twa oare.

LEIDEN. FOCKEMA ANDREÆ.

1) Eak sa bl. 28 VII de Lânrjucht.

LES FONDATEURS D'ANGKOR-VAT.

C'est à Mr. Henri Kern que nous devons, il y a déjà une vingtaine d'années, la révélation de l'existence d'un roi cambodgien du nom de Sūryavarman. Le choix de ce prince, pour sujet d'une étude dédiée au cher et vénéré maître que nous fêtons aujourd'hui s'explique donc sans difficulté. En outre, j'attribue au règne de ce Sūryavarman l'achèvement de l'un des plus grands monuments édifiés par la main des hommes, le célèbre temple d'Angkor-Vat.

Depuis les premiers déchiffrements de Kern, les progrès de l'épigraphie du Cambodge nous ont appris que ce Sūryavarman était le second roi de ce nom et qu'il règna au XIIe siècle de notre ére, de l'an 1112 (1034 śaka) aux environs de 1150. Nous ignorons en effet à quelle date exacte il mourut.

Sur son origine et sur la manière dont il arriva au trône, nous ne possédons guère que les renseignements suivants données par Mr. Kern dans la traduction de l'inscription sanscrite de Ban-That et confirmés depuis, en partie, par d'autres textes:

„Fils de Srī Narendralakṣmī, propre nièce des deux rois (Jayavarman VI et Dharanīndravarman I, les deux prédécesseurs immédiats de ce Sūryavarman II) comme Karttikeya est fils de Bhavāni, il fut pour un ennemi redoutable ce que le lion est pour l'éléphant. „C'était après avoir fini ses études, à peine arrivé à l'âge adulte, qu'il devint désireux de la dignité royale de sa famille et, comme elle était partagée entre deux seigneurs, il entra en campagne avec une armée nombreuse, livra une bataille terrible et sautant sur la tête de l'éléphant royal, il tua le roi ennemi. Il rendit à son état normal l'empire qui avait été plongé dans une mer de calamités."

Sūryavarman II fut sacré par un célèbre brâhmane cambodgien de l'époque, le paṇḍita et guru nommé Divākara, qui complèta son éducation en l'initiant, après le saint ondoiement, aux pratiques et aux devoirs du pontificat royal. Le jeune souverain étudia donc les sciences et les mystères sacrés, organisa des fêtes religieuses, accomplit les millions d'oblations sacrées, les grands holocaustes et les sacrifics aux saints ancêtres. Il fit les largesses accoutumées: dons et présents aux dieux et spécialement à Śiva, adoré sous le vocable de Bhadreśvara; récompenses et honoraires à son guru et aux autres brâhmanes; il distribua de tous côtés palanquins, parasols, chasse-mouches, bijoux incrustés de pierreries, bouches d'oreilles, bracelets, bagues, anneaux de pieds, urnes, aiguières, crachoirs et autres ustensiles, terres, bétail et esclaves des deux sexes. Lettré lui-même, le roi paraît avoir composé des strophes sanscrites.

L'inscription de Ban-That prétend qu'il reçut le tribut des peuples voisins „subjugués

de leur propre gré" et qu'il fit des expéditions lointaines qui auraient eu l'île de Ceylan pour théâtre; mais ceci n'est guère admissible et ce texte ne peut être pris à la lettre.

Nous savons, d'autre part, qu'il renoua avec la Chine, dès 1116, des relations officielles, interrompues depuis plus de deux siècles, et qu'il fit, dans le royaume du Champa, en 1145, une invasion qui ne semble pas avoir été couronnée de succès.

La fin de son long règne paraît avoir été moins brillante que ne le furent les débuts, alors qu'il avait sans doute pour Mentor ce vieux Divākara, qui l'avait sacré comme il avait déjà ondoyé ses deux prédécesseurs, et dont nous suivons, pour ainsi dire, la carrière pendant cinquante ans, sous quatre ou cinq règnes.

En effet, Divākara, qui semble être né en 1057 (979 s.), le roi Udayādityavarman régnant, se distinguait déjà tellement par ses grandes qualités, malgré son jeune âge, au temps de Harṣavarman III (1070—1090 environ), frère cadet et successeur d'Udayādityavarman, qu'il fut choisi, n'ayant guère dépassé la trentaine, pour sacrer le roi Jayavarman VI (1090—1105 environ), successeur de Harṣavarman III. Nous avons dit qu'il remplit le même office à l'avènement de Dharanīndravarman I, qui régna de 1105 environ à 1112, ainsi qu'à celui de Sūryavarman II, en cette dernière armée.

Les trois souverains qu'il ondoya successivement le comblèrent d'honneurs et semblent lui avoir laissé un pouvoir presqu'illimité en fait d'œuvres pies, de fondations religieuses. Il célébra de nombreux sacrifices, ordonna de creuser des bassins, construisit ou provoqua la construction de plusieurs édifices, prodigua les biens-fonds, les objets du culte, les éléphants, bœufs et chevaux, aux brâhmanes et pandits, aux divinités de tous lieux de dévotion et de pélérinage.

Enfin, vers 1120, âgé de plus de soixante ans, il reçut du roi Sūryavarman le titre de *Dhūlī Jeṅ* „Poussière des Pieds", dignité à peu-près royale et dont l'unique titulaire était placé, semble-t-il, au dessus de tous les seigneurs du pays.

J'attribue la construction du temple d'Angkor-Vat à cet éminent personnage. Il dut surveiller de près la construction, s'il ne fut pas lui-même l'architecte du monument. Avant d'émettre les arguments qui militent en faveur de cette opinion, je dois résumer rapidement les notions que l'on possède sur ce temple, qui est très connu et moins abîmé que les autres grands édifices du Cambodge.

Dans son plan, régulier autant que colossal, s'inscrivent une série de rectangles concentriques. D'abord, un bassin-fossé très profond, revêtu de murs et large de deux cents mètres, mesure plus d'une lieue de pourtour, exactement 5540 mètres, à son bord extérieur. Cette première enceinte est traversée par deux larges chaussées dallées. Au delà d'une berme d'une quarantaine de mètres de largeur, s'élève un mur qui se développe sur 1047 mètres Est-Ouest et 827 mètres Nord-Sud, soit un rectangle de 3748 mètres de pourtour.

Le temple étant par exception orienté à l'Ouest, ce mur d'enceinte est remplacé, au milieu de la face occidentale par un portique d'honneur, d'une longueur de 235 mètres, composé de trois portes monumentales, qui sont sommées de tours et flanquées de deux longues galeries latérales. D'autres portiques moins importants, courent sur 35 mètres de longueur vers le milieu de chacune des autres faces.

Le mur d'enceinte entoure un vaste parc, que traversent deux larges avenues dallées et où sont dispersés quelques bassins et constructions secondaires. Vers son milieu, une superbe terrasse en forme de croix latine, dallée et surélevée de deux mètres, précède immédiatement le temple proprement dit, qui se dresse dans toute sa majesté, au dessus des arbres de la forêt tropicale.

C'est une pyramide rectangulaire, dont les trois énormes terasses s'étagent bordées de galeries, contenant des cours, des galeries d'axe et quelques constructions isolées.

Le premier de ces gradins repose sur un soubassement de 4 mètres de hauteur. Il développe les lignes régulières de ses galeries et de ses péristyles sur 215 mètres Est-Ouest et 187 mètres Nord-Sud, soit plus de 800 mètres de pourtour.

Au milieu de sa cour intérieure, qui est surélevée de 3 mètres au dessus du soubassement de ce premier étage, se dresse le second gradin, reposant lui-même sur un soubassement de 6 mètres et mesurant 135 mètres Est-Ouest sur 115 Nord-Sud. Les angles sont couronnés de quatre tours dont le dôme cylindro-ogival repose sur un épais massif cubique.

L'élévation du dernier gradin de la pyramide est sensiblement égale à celle des deux autres étages réunis. Il repose en effet sur un puissant sôubassement de 13 mètres de hauteur, que couronnent les galeries du plateau supérieur et quatre tours qui se dressent aux angles.

Au milieu, la tour principale surpasse tout l'ensemble et porte à neuf le nombre des dômes du monument. La hauteur de cette tour centrale équivaut à peu près à l'élévation de l'énorme pyramide à trois gradins qui la supporte; sa flèche s'élevait donc à une soixantaine de mètres au dessus du sol de la plaine.

De tous côtés, les superbes escaliers, décorés de statues de lions, et les élégants vestibules, aux frontons profondément fouillés en sujets brâhmaniques, accèdent aux étages et à leurs galeries. Les murs et les pilastres, partout ciselés, sont couverts d'innombrables nymphes célestes, gracieuses dans leur pose, au buste nu et charmant. Le mur de fond des grandes galeries de l'étage inférieur est sculpté, sur plus d'un millier de mètres carrés, en bas reliefs représentant, de même que les nombreux frontons du temple, des scènes locales ou des épisodes tirés des grands poèmes de l'Inde.

Telle est, en quelques mots, cette œuvre colossale, où la perfection du détail rivalise avec le grandiose de l'ensemble, dont les milliers de blocs de pierre, souvent énormes, furent apportés de loin, polis, mis en place et sculptés, sans la moindre défaillance, avec les soins les plus minutieux.

Rien, dans le célèbre monument, ne précisant une date quelconque, nous devons procéder par voie d'élimination et de déduction, afin de fixer approximativement le temps de sa construction.

Les caractères de son architecture, comparés à ceux des autres grands édifices du pays, permettent d'affirmer qu'il ne remonte qu'à la dernière période des beaux édifices cambodgiens, qui sont tous compris entre le commenement du IX siècle et le XIIe.

Or, en ce dernier siècle, le règne de Sūryavarman II est le seul qui puisse être accepté. Le successeur immédiat de ce prince, Dharanindravarman II, n'eut qu'un règne bref et incolore, et le second successeur, Jayavarman VII, ayant subi la honte d'une invasion poussée jusqu'au cœur de l'empire, se lança, pour venger cette offense, dans des guerres formidables qui remplirent les dernières années de ce douzième siècle et se continuèrent jusqu'à la décadence définitive du Cambodge. L'ère des grandes constructions n'était plus.

Angkor-Vat ne peut donc être postérieur à Sūryavarman II. Or, l'achévement de ce temple ne peut pas davantage être antérieur à ce prince.

En effet, des inscriptions burinées sur le temple même nous apprennent que le roi fondateur ou plutôt le roi qui acheva la construction du monument reçut après sa mort le

surnom de Viṣṇuloka, le prince qui a été au "monde de Viṣṇu". Or, nous connaissons tous les noms royaux posthumes, depuis le IX siècle jusqu'à Sūryavarman II exclu, sauf celui du seul Udayādityavarman, dont le règne, au XI siècle, ne fut pas très long et semble avoir été trop violemment agité par les guerres civiles pour qu'on puisse songer à lui attribuer cette œuvre gigantesque; et le seul Viṣṇuloka qui se rencontre dans la liste des surnoms royaux post-crématoires appartient à un roi du IX siècle qui doit être mis hors de cause, parce qu'il remonte certainement trop haut et que d'ailleurs son règne fut très court.

Considérons, d'un autre côté, que l'écriture des brèves inscriptions qui furent burinées sur l'une des galeries des bas-reliefs d'Angkor Vat semble bien appartenir au XIIe siècle et que le contenu de ces légendes explicatives indique qu'elles furent gravées peu de temps après l'édification du temple.

Enfin, malgré la regrettable sobriété des rares et courtes allusions que l'épigraphie locale fait aux grands travaux du peuple Khmer, d'autres textes, recueillis en dehors du monument, paraissent attribuer positivement cette grande œuvre à Sūryavarman II. L'inscription sanscrite, déjà citée, de Ban That, qui doit dater des environs de l'an 1130, nous dit que Sūryavarman "bâtit un complexe de trois hauts édifices de pierre", passage qui semble désigner *un ensemble triplement étagé de constructions en pierre.* Ce temple était "entouré de bocages d'arbustes variés", c'est à dire d'un parc; il était considérable, puisqu'il était "fréquenté par les groupes nombreux de sages et de nymphes célestes". Les bannières y flottaient dans les airs en grande quantité. Là, enfin, on pouvait "voir en tous temps l'univers représenté comme de près sur la paroi brillant de tableaux", allusion qui se rapporte très exactement aux galeries des bas-reliefs d'Angkor Vat.

Pour essayer de préciser davantage, il faut nous reporter à ce que nous savons de la carrière du brâhmane Divākara, déjà honoré et puissant vers 1090; noter aussi qu'une inscription en langue vulgaire, trouvée au village de Samrong, à quelques lieues au Nord d'Angkor, parle de grands travaux qui eurent lieu, entre 1090 et 1108, pour la construction d'un temple à Śiva Bhadreśvara; il nous faut consulter deux autres stèles en langue vulgaire, malheureusement trop mutilées, trop fragmentaires, disant que, en 1119 (1041 S.), le roi Sūryavarman ordonna une levée générale des artistes, ouvriers et corvéables de l'empire, que Divākara redoubla alors ses oeuvres pies, donations et sacrifices, et que des ornements, bannières et velums, furent placés sur un grand temple, celui de Siva-Bhadresvara sans doute. Ces derniers textes nous apprennent encore que Divākara reçut, vers 1120, ce titre de *Dhūli Jeṅ* "Poussière des pieds" qui le plaçait au dessus de tous les sujets, et dont l'obtention pourrait bien avoir coïncidé, si non avec l'achèvement du temple, du moins avec un pas décisif fait dans sa construction.

Ce dut être, du commencement à la fin, l'œuvre d'un grand artiste, jouissant de la confiance, soit d'un roi puissant au règne très long, soit de plusieurs souverains successifs; et ce dernier cas fut celui de Divākara. L'unité d'exécution du monument qui est parfaite, se serait, je crois, ressentie fâcheusement d'une succession d'architectes différents. Aussi l'opinion de Fr. Garnier, qui a pu dire que cet édifice était trop considérable pour n'avoir pas exigé le concours de plusieurs générations, me semble-t-elle exagérée.

Mais il est évident que si le temple fut achevé vers 1120, et même vers 1130, il est impossible d'admettre qu'il ne fut commencé qu'à l'avénement de Suryavarman II, en 1112; il faut nécessairement en reporter la conception, ainsi que le début des travaux, à une époque sensiblement plus reculée, que je pense fixer à l'avènement de Jayavarman VI, vers 1090.

Angkor Vat aurait donc été l'œuvre personnelle, pour ainsi dire, de Divākara, ce brâhmane cambodgien, lettré honoré entre tous, investé de la confiance de trois ou quatre rois. Il a pu, pendant quarante ans au moins de sa vie, y faire travailler deux générations d'artistes, d'ouvriers et de corvéables. Il parvint à un âge très avancé et pourtant la mort en le couchant sur son bûcher lui fit abandonner son œuvre qui resta inachevée, comme on sait: certaines sculptures du premier étage n'étant qu'à l'état d'ébauche.

PARIS. ÉTIENNE AYMONIER.

DE UITSPRAAK DER U+W IN HET MIDDELNEDERLANDSCH.

Eene geaccentueerde *u* + *w* komt in de hedendaagsche schrijftaal en beschaafde spreektaal voor in de woorden: *duwen*, *gruwen* (en *gruwelijk*), *huwen* (met *huwelijk*), *luwen*, *schuwen* (met *waarschuwen* en *afschuwelijk*), *spuwen*, *stuwen; kluw*(*en*), *spruw; luw*, *ruw*, *schuw*, *sluw* en *uw*, waarbij ook het pers. vnw. *u* mag gerekend worden, dat alleen in het schrift de *w* mist, en *nu*, dat ook oorspr. geene *w* had. Voor het Middelnederlandsch zijn daar nog bij te voegen: *buwen*, *bruwen*, *ruwen* (met *ruwe*), *truwen* (naast *tru* en *ghetru*), *wuwe* en *ju*, die nu alle met *ouw* worden geschreven en uitgesproken; en verder *cuwe* (nu *kieuw*) met het ww. *cuwen*, *nuwe* (nu *nieuwe*), *snuwen* met den analogievorm *snuw* (nu *sneeuwen* als afleiding van *sneeuw*), *vruwe* (Os. *frûa* On. *frû*, nu geheel verdrongen door den bijvorm *vrouw*), *bluwen* (= slaan), *vluwe* (= net) en *uwe* (= taxisboom).

Al deze woorden komen in 't Mnl. ook met *ouw* voor, en de vraag moest dus rijzen: in welke streek behooren de vormen met *uw* en in welke die met *ouw* oorspronkelijk te huis? Was de uitspraak sedert de middeleeuwen onveranderd gebleven, dan moesten de hedendaagsche tongvallen op die vraag een antwoord kunnen geven. Een onderzoek (waarbij ik de Friesche en Saksische tongvallen, als voor het Mnl. van geen belang, nu maar ter zijde laat) daarnaar ingesteld, hoofdzakelijk voor de woorden *trouw* en *trouwen*, *duwen*, *huwelijk*, *schuwen* en *waarschuwen*, *spuwen*, *stuwen*, *snuwen*, *kluw*(*en*), *nuwe*, *uwe*, *ju* en *nu*, leidde tot de volgende uitkomsten.

In alle Noordnederlandsche tongvallen van Holland, Utrecht, Noord-Brabant en het Zuid-Westen van Gelderland worden deze woorden over het algemeen met *ouw* uitgesproken, voor zoover zij daar althans voorkomen. Komen zij er niet voor, zooals vooral dikwijls het geval is met *nuwe*, *schuwen* en *stuwen* dan wordt dat in mijne opgaven soms uitdrukkelijk vermeld, maar soms worden die woorden dan eenvoudig geschreven zooals in onze schrijftaal. Met *uw* wordt (althans voor Noord-Holland) nog het meest *kluwen* opgegeven; den vorm *klouwen* echter vindt men te Laren, aan de Zaan, in de Streek, te Enkhuizen en op Vlieland; doch ook in Noord-Holland wordt meestal, evenals bijna uitsluitend in Zuid-Holland, Zeeland en Utrecht, *kloen* gezegd.

Voor de Zaanstreek geeft Boekenoogen (*De Zaansche Volkstaal* XXXIII): *douwe*, *spouwe*, *klouwe*, *sprouw*, *louw*, *louwte*, *schouw*, *snouw*, *snouwen*, *jou* en *nou;* daarentegen met *uw* (bl. XXV): *nuw*, *kuw* en *snuw*. Toevallig zijn dat drie woorden, waarin de *uw* voor het Zaansch met *ieuw* afwisselt, nl. met *nieuw*, *kieuw* en *snieuw* (met Noordholl. *ie* voor *ee* uit *ai*), en daar nu aan de Zaan ook *duup*, *zwupe* en *muw* wordt gezegd voor

diep, *zwiep* (= zweep) en *mieuw* (= meeuw) meen ik ook in *nuw, kuw* en *snuw* labialisatie van *ie* te mogen aannemen. Zoo zal misschien ook de *u* van *kuwe* (= kieuw of kaak) op te vatten zijn bij Amsterdammers als Bredero, *Lucelle* vs. 2528 in rijm op *schuwen*, en bij Huydecoper, *Hekeldichten* bl. 122 in rijm op *bespuwe*. Voor de rijmwoorden volgt daaruit ook *ü*-uitspraak, ten minste in de beschaafde taal, want *spuwen* is zeker nooit Amsterdamsch geweest en is het nog niet. Overigens werden ook reeds op het eind van de 16de eeuw andere woorden, die met *uw* geschreven werden, beschouwd als met *ü* door beschaafden uitgesproken te moeten worden, daar Spieghel in de *Twéspraack* van 1584 (uitg. 1614 bl. 32) aan *duwen* dezelfde *u* als aan *duren* toekent en uitdrukkelijk zegt, dat men die woorden niet als de Westfalingen *doeren* en *doewen* moet uitspreken. Dit alles neemt echter niet weg, dat het volk te Amsterdam *douwe*, enz. zeide en gewoonlijk nog zegt (zie *Onze Volkstaal* II, bl. 129). In geen enkelen Noordnederlandschen tongval nu is de klank over 't algemeen *uw:* meestal is hij *ouw*.

Is de *uw* dan Zuidnederlandsch? Zeker is zij niet Brabantsch. Voor Antwerpen wordt (door Cornelissen en Vervliet) opgegeven: *douwen*, *grouwen*, *houwelijk*, *spouwen* (met *spouw*), *stouwen*, *klouw*, *rouw*, *schouw, kouw* (= kieuw) en *ou* of *oe*. *U* is er ook wel in gebruik voor Nom. en Acc. van het pers. vnw. en voor het bez. vnw., maar, evenals in Noord-Nederland, deftig, ook in den volleren vorm *Uwe*, terwijl men in Hollandsche steden onder de lagere bevolking ook nog wel den ouderen vorm *Uwé* hoort, die nog beter zijn oorsprong uit de schrijftaal of zelfs uit de stadhuistaal verraadt, als afkorting van *Uw Edelheid*, en dus bij ons onderzoek geheel buiten rekening kan blijven. In Aalst zegt men (volgens Colinet) met *ā* of *āv* voor *ouw: dāven* of *dān*, *ālek*, *schān*, *spāven* of *spān*, *rāt* (= ruw), *schā*, *nā*, *ā* en als poss. *ā*, *ānen*, *ājer;* en verder ook *bāven* of *bān*, *brān* en *trān*. In Leuven hoort men (volgens Goemans): *dāven*, *āveloik*, *spāven*, *schā*, *ā* of *āf*, *nā*, en ook *bāven*, *brāven* en *getrā*.

Wat Limburg betreft, in het Noorden, bv. te Gennep en Horst, heerscht de *ou* evenals in de Lijmers, en zoo is het ook te Maastricht. Te Roermond wordt (volgens Simons) *kloewe*, *roew*, *noe*, *troew*, *boewe* en ook *šoewe* en *waaršoewe*, naast *šouwe* en *waaršouwe*, gezegd, maar *duwen* luidt er *düje*, evenals te Sittard en Valkenberg, waarvoor verder *šüë*, *waaršüë* en *klüë* wordt opgegeven, in overeenstemming met het Heerlensch, dat (volgens Jongeneel) *dujje*, *spujje*, *kujje* (= kauwen) en *klujje* heeft of, volgens eene andere opgave, *deuje*, *kleuje*, *šeuje* en *waarsgouwe*. De *j* die hier optreedt en umlaut, ten deele ook verkorting bewerkt heeft, is ook eigen aan het Westvlaamsch met *duje*, *spuje*, *schuje* (zie De Bo bl. 1065), doch overigens geeft De Bo met *uw: gruw*, *ruw* en ook *duwen*, *spuwen* en *schuwen* op, naast *row*, *trow*, *vrow* (zie bl. 938). De oorsprong van onze schrijftaalvormen met *uw* zou dus in het Westvlaamsch te zoeken zijn, tenzij de vormen met *uj* de eigenlijke Westvlaamsche mochten wezen en die met *uw*, ook in de Bo's opgave, alleen schrijftaalvormen of analogievormen naar die met *j*, en dat laatste nu komt mij waarschijnlijk voor. In *duwen* (uit *þûhjan*) is de *j* in ieder geval niet, de *w* wèl epenthetisch, en bij de andere woorden is een *j*-suffix althans denkbaar.

Is bij alle woorden, waarin de *w* epenthetisch is, de umlaut der *û* door j-suffix vóór de *w*-epenthesis a priori niet uitgesloten (ofschoon overigens umlaut van lange klinkers in het Westnederlandsch niet voorkomt), aan zulk een umlaut is wel niet te denken bij die woorden, waarin de *w* reeds overoud is en meestal reeds tot den wortel zal behooren, tenzij wij daarbij eerst vocalisatie der *w* aannemen en dan weer latere epenthesis van eene andere *w*. Overigens heeft natuurlijk vóór *j* (zelfs al was het maar eene overgangs-*j*

tusschen twee klinkers) overgang van *û* tot *ü* evengoed kunnen plaats hebben als vóór iederen anderen medeklinker.

Wij moeten nu, om tot eene aannemelijke verklaring te komen, beginnen met alle woorden (uitgezonderd *jou* en *nu*, waarvoor naar omstandigheden zoowel korte als lange *u* mogelijk is) in twee klassen te onderscheiden. De eerste bevat dan woorden met *û* (of *ûh*) oorspr. zonder *w*, namelijk *bouwen*, (*ver*)*trouwen*, *gruwen*, *duwen*, *ruw*, *sluw*, mnl. *vruwe* en misschien ook *stuwen*. Bij die woorden kon de *û* òf blijven òf overgaan in *ou* volgens hetzelfde diphthongeeringsproces als men bij Engelsch en Hoogduitsch waarneemt, waar deze diphthongeering zich ook heeft uitgestrekt tot de *û* vóór medeklinkers en zich niet heeft bepaald tot de *û* vóór klinkers, zooals in onze dialecten, waarin de *û* vóór medeklinkers reeds vooraf in *ü* zal zijn overgegaan, om vervolgens (behalve vóór *r*) *ui* te worden. De tweede klasse wordt gevormd door alle andere woorden, die oorspr. *îw* of *eww* hadden. Deze beide klanken vielen samen tot een klank, dien wij in de oudere Germaansche talen als *iuw* of *eow* geschreven vinden. Uit de *iu* nu is bij ons, naar ik vermoed, door den invloed der volgende *w* in de meeste Westnederfrankische tongvallen niet *ûw* met lange *û*, maar *uw* met korte *u* ontstaan, en die korte *u* moest ook hier, evenals overal in het Nederlandsch, in korte *ó* overgaan. *Uw* werd dan *ów*, zooals, blijkens de schrijfwijze, nog dikwijls in het Mnl.; en uit *ów* ontstond dan later weer *ouw*. Zoo konden dan in sommige dialecten de woorden *ouw* hebben óf uit *û* + epenthetische *w* óf uit *ów*, *uw*; terwijl andere dialecten óf *û* + epenthetische *w* (soms *j*) of *ûw* konden vertoonen. Bleef nu de lange *û*, dan kon zij den algemeenen regel der Germ. *û* in het Nederlandsch volgen en eerst *ü*, vervolgens (behalve vóór *r* en *w*) *ui* worden; maar de mogelijkheid is niet uitgesloten, dat zij vóór en onder invloed van *w* haar oorspronkelijken *û*- (d. i. *oe-*) klank behield. Reeds vroeger is dat door anderen (bv. door De Vries) gegist, en ook mij komt het voor, dat de *û* in de middeleeuwsche periode dien klank nog overal behouden had, waar men *uw* (en niet *ow* of *ouw*) schreef.

Mijn eerste grond daarvoor is, dat de *û* inderdaad dien klank nog heden ten dage behouden heeft niet alleen in het Friesch en Saksisch (wat hier niets ter zake doet), maar ook min of meer in het Westvlaamsch en veelvuldig in het Zeeuwsch, terwijl daarvan ook zelfs in andere dialecten sporen over zijn. In het Westvlaamsch zegt men nog *sproe* voor *spruw* en *joe* voor *jou*, met het poss. *joen*, dat zijne *n* misschien aan *mîn*, *zîn* ontleende, of uit *joewn*, *joewen*, den accusatiefvorm, ontstaan kan zijn. Ook is nog te wijzen op *noew* of *noewt* (voor *nuw* = nieuw) en *noes* (voor *nuws* = nieuws), dat voor Brecht, in het Antwerpsche, wordt opgegeven. In alle Zeeuwsche tongvallen (die van Goeree en Overflakkee ingesloten) zegt men *joe* (alleen in 't Oostvlaamsch van Hulst *oe* naast *jou*), *schoewe* en *waerschoewe* (te Aksel *schoeien*), *schoef* (= schuw) en *sloef* (= sluw) en overigens *douwe, stouwe, bouwe* en *rou*. Als Zeeuwsch is ook te beschouwen het woord *vloe*, dat bij Cats (uitg. 1700 I bl. 246) voorkomt in de beteekenis van „vogelnet", en dat blijkbaar hetzelfde woord is, dat door Kiliaen onder den vorm *vlouwe* (vogelnet) en door De Bo als Westvlaamsch onder den vorm *vluwe* (vischnet) wordt vermeld.

Opmerkelijk is ook het woord *kloen*, dat samengetrokken moet zijn uit *kluwen* toen dat nog *kloewen* luidde, maar nadat over het algemeen *û* tot *ü* was geworden, want anders zou men *kluun* zeggen. Dit woord nu komt in geheel Zeeland en Zuid-Holland voor en wordt ook voor allerlei plaatsen van Utrecht en Noord-Holland opgegeven, dus voor alle streken, waar wij met een Friesch-Frankisch dialect te doen hebben, tegenover *klouwe* in de zuiver Frankische streken. Evenals *kloen* uit *kloewn* moet ook mnl. *verhoen* uit *verhoewn*

(= verhuwen) ontstaan zijn, dat men vindt in de *Mnl. Dram. Poëzie* (uitg. Moltzer bl. 316 vs. 61), en mnl. *verspoen* uit *verspoewn* (= verspuwen, zooals o. a. bij Stoke IV 640, en verspouwen, zooals b.v. bij Anna Bijns), dat men vindt *Theophilus* vs. 1451.

Behalve vóór de *n* schijnt ook vóór de *r* de *ûw* tot *oe* geworden te zijn in *boer* waarvan ik vermoed, dat het is voortgekomen uit *boewr*, d. i. *bûwr*, *bûwer*, dat ook (*land*)-*bouwer* kon worden. Totnogtoe had dat woord — althans voor mij — altijd iets raadselachtigs, daar vóór de *r* alleen in de Oostelijke dialecten de *û*-klank behouden blijft, maar in de Westelijke regelmatig *ü* is geworden, en toch nauwelijks van dit woord te gelooven is, dat het een indringeling uit het Oosten zal zijn. Wie dat aanneemt, zooals bv. Franck in zijn *Etym. Wdb.*, wijst er dan op, dat het Mnl. alleen een tamelijk zeldzaam *ghebure* kent, dat *gebuur, buur* moest worden en ook inderdaad werd, terwijl het gewone woord voor „rusticus" in 't Mnl. *dorper* is. Andere woorden zijn *lantman*, *ackerman* en *huusman*. *Geburen* komt ook werkelijk als synoniem van *lantmannen* voor in *Sp. Hist.* I[6], 15 vs. 32, en dikwijls kan men in het begin van de 16[de] eeuw *buur* aantreffen in eene beteekenis, die vervanging door *boer* mogelijk zou maken, met name in de *Informacie* van 1514, waar bl. 313 (en ook elders) zij die „hemluyden generen met bouwerye" *buyeren* worden genoemd, terwijl er bl. 311 sprake is van *buyrman*, bl. 312, 315 vlgg. 402, 419 enz. van *buyrluyden*, bl. 393 vlgg. 447 enz. van *inbuyeren*, bl. 445, 453 enz. van *binnenbuyeren* en bl. 445, 448 vlg. enz. van *uitbuyeren*; maar moeielijk is het te begrijpen, hoe een woord, dat toen, met *ü*, *buur* luidde, later door een Oostersch *boer* zou verdrongen zijn. Het woord *boer* schijnt nochtans in mnl. geschriften niet voor te komen; althans in het *Mnl. Wdb.* van Verdam ontbreekt het, en ik herinner mij ook niet, het in ouder Nederlandsch dan van de 16de eeuw te hebben aangetroffen. In dien tijd zou het dus ingevoerd moeten zijn; en J. W. Muller (*Wdb. der N. Taal* III 154) houdt het er voor, dat het eerst „in smadelijken zin" en „allesbehalve als een eernaam", dus ongeveer als een scheldnaam zal gebezigd zijn. Zoo komt het in Visscher's *Brabbeling* voor en ook in de *Antwerpsche Spelen van Sinne:*

„Tvolck dunckt tes verworpelijck te heeten *boeren*,
En zy en peysen niet, dat zy den naem voeren
Naer *tbouwen*, dat groot gheacht behoorde tzyne."

Deze plaats bewijst, dat het woord in 1561 niet alleen Hollandsch was, maar ook Brabantsch. Het was dat ook reeds lang vóór 1544, blijkens de „oude liedekens" N°. 13 en 35 in het *Antw. Liedboeck*, waar *boer* en *boerman* voorkomen, maar juist als eernaam: althans een jonkman verheft er zich daar op, dat hij is „een rijck boermans sone", die „sijns vaders acker woude bouwen." Het oudste mij bekende voorbeeld van *boer* weerlegt dus de meening, dat het als scheldwoord zou zijn ingevoerd; en was dat inderdaad het geval, hoe dan te verklaren, dat het, niet in den mond van den stedeling, die het zeker dikwijls met minachting gebruikt en gebruikt heeft, maar in den mond van den dorpsbewoner zelf nog altijd een eeretitel is, want *de boer en de vrouw* zijn bezitters van eene *boerderij* tegenover de arbeiders? Op grond van de ongunstige beteekenis kan men het dus niet voor geïmporteerd houden. Ware het woord nu alleen Hollandsch, dan zou men desnoods aan indringen uit het Friesch kunnen denken, maar het is, met allerlei afleidsels en samenstellingen, algemeen Noordnederlandsch en komt in de 17de eeuw bij bijna alle schrijvers voor. Dat het ook Zuidnederlandsch is, bewijzen de beide Antwerpsche geschriften, waarin het voor het eerst in de schrijftaal wordt aangetroffen. Plantijn geeft

boer, *boerman* op als synoniem van *bouwer* en *huysman* en Kiliaen vermeldt het eveneens met de bijvoeging: „dicitur *boer* per syncopen pro *bouwer*." Nog altijd is het, met tal van afleidsels en samenstellingen, ook in Brabant (ook Zuid-Brabant, b.v. te Leuven) en Vlaanderen een alledaagsch woord. Van een zoo algemeen woord is moeielijk te veronderstellen, dat het hier niet inheemsch zou geweest zijn, en m. i. acht Kiliaen het dan ook terecht gesyncopeerd uit *bouwer* (versta natuurlijk *boewr*, *boewer*), waarmee het in beteekenis veel meer overeenstemt, dan met *buur* (uit *gebuur*), dat, evenals *dorper*, eigenlijk dorpsbewoner, buurtbewoner beteekent, tegenover den boer of landbouwer, die afgezonderd op zijne eigene hoeve woont. Natuurlijk behoeft het woord *boer* in die streken, waar het steeds den oorspr. klank behield, niet uit *bûwr* ontstaan te zijn, maar kan het *bûr* zijn gebleven.

Mocht de verklaring van *boer* als ontstaan uit *bûwr* nog misschien op enkele bezwaren blijven stuiten, dat zou echter niets te kort doen aan het feit, dat in het Mnl. de *uw* als *oew* zal zijn uitgesproken. Daarvoor pleiten ook enkele rijmen in mnl. geschriften, zooals *Esmoreit* 859 vlg.: van *tu* (d. i. *toe*) op *u*, en *Mnlp.* II 2041 vlg.: van *ru* (= *roe*, rust) op *nu* (= nieuw). Daarvoor pleit de schrijfwijze *noe* (voor *nu*) in *Lorr.* A I 707 en *Spiegel der Leeken* 7r: „Hoe en eet ghi niet van desen vruchten *noe?*" en evenzoo de schrijfwijze *duwe* voor *doeë* of *doe* in den *Roman van Rosafiere* B vs. 639 en van *tuwe* voor *toeë* of *toe*, aldaar vs. 696, 886, die dus bewijzen, dat het mogelijk was *oeë* in schrift door *uwe* weer te geven.

Opmerkelijk ook is het, dat in het eerste gedeelte van den *Walewein* door Penninc altijd *jou* geschreven wordt en in het tweede gedeelte door Vostaert altijd *ju*, zooals men ook elders, b.v. in den *Sp. Hist.* vindt. M. i. is in den *Walewein* niet alleen *ju* als *joe* uit te spreken, maar ook *jou*(*w*), daar in dit gedicht de *ou* vóór labialen en gutturalen dient om de *oe* af te beelden, in overeenstemming ook met het tegenwoordig Westvlaamsch, waarin, volgens de Bo (bl. 699) vóór labialen en gutturalen de *oe*-klank wat korter is dan vóór dentalen en vrij gelijk aan de korte *u* in 't Hd. *gebunden*. Deze opmerking geldt voor iedere *ouw* in Vlaamsche geschriften, misschien zelfs voor iedere *ou* (ook wanneer geene *w* volgt), daar het bekend is, dat in het tegenwoordig Westvlaamsch geen *ou* (wel *au*) bestaat en bv. onze *ou* uit *ol* (*al*) vóór *d* of *t* als *oe* wordt uitgesproken. Daaruit zouden tevens in Vlaamsche geschriften de niet zelden voorkomende schijnbaar onzuivere rijmen te verklaren zijn, zooals van *vrouwe* op *ghetruwe*, *vrouwen* op *schuwen*, *bouwet* op *truwet*, enz.

Eindelijk zijn ook alleen vormen van eigennamen als *Waluwein* en *Loduwijc* te verklaren wanneer men de *w* als halfvocaal opvat en de *u* als een daaruit ontwikkelden svarabhakti-klank, die dan natuurlijk als korte *oe*-klank moet worden opgevat en dan, geheel toonloos of onduidelijk geworden, ook als *e* kon worden afgebeeld. Ook in den uit het Fransch overgenomen diernaam *Cuwaert* kan de *u* moeielijk iets anders dan *oe* zijn. 't Zelfde geldt van een vorm als *tuwaren* (bv. *Sp. Hist.* I[4] 61 vs. 48, v., *Cassamus* 550, enz.) voor *twaren*, *te waren* en voor de *u* van den zwak beklemtoonden uitgang *uwe* van *zwaluwe*, *schaduwe, geluwe*, enz., die zich ontwikkeld heeft uit de daar ongetwijfeld nog lang halfvocaal gebleven en daardoor in Brabantsch, Westvlaamsch en Zeeuwsch dan ook in *m* overgegane *w*: vgl. Antw. *malem*, Wv. *malme* voor *malwe,* Wv. *meelme* voor *meluw* (melig), *murm* voor *muruw, murw, pulm* voor *peuluw*, *zeenm* voor *zenuw*, *zwalme.* Antw. *zwaalme*, Zeeuwsch *zwaeleme* voor *zwaluwe.*

De *ü*-uitspraak van deze *u*, evenals van de *u* in beklemtoonde lettergrepen, zal dan na de middeleeuwen (misschien reeds in de 16de eeuw) in de zoogenaamde beschaafde

Nederlandsche spreektaal of het gemeenlandsch dialect opgekomen zijn hetzij door analogiewerking van verwante vormen met *j* als b.v. *dujen*, hetzij (of tevens) onder den invloed van schrift en schoolonderwijs. Die invloed schijnt mij totnogtoe steeds onderschat te wezen. Wanneer men in 't vervolg daarop meer zal hebben gelet, zal men m. i. gemakkelijker de verklaring kunnen vinden van allerlei klankovergangen in de beschaafde spreektaal, die — tegenover de dialecten — toch min of meer eene kunsttaal is, zoodat hare geschiedenis en die van onze geschreven taal elkaar wederkeerig moeten aanvullen. Te weinig wordt nog steeds in 't oog gehouden, dat wat van een vrij als spreektaal zich ontwikkelenden tongval geldt, niet in dezelfde mate of uitsluitend van eene, in verband tot schrift en schrijftaal gevormde, algemeene taal waar behoeft te zijn. Zelfs de dialecten blijven in hunne ontwikkeling tegenwoordig niet meer geheel onafhankelijk van beschaafde spreektaal, schoolonderricht en schrift. Men moge dat bejammeren, maar zal het als noodzakelijk feit moeten aanvaarden.

AMSTERDAM. J. TE WINKEL.

ÜBER EINIGE INDISCHE HOCHZEITSGEBRÄUCHE [1]).

1. Worin bestand die *saptapadī?* Bekanntlich wird diesem Ritus besondere Bedeutung beigelegt, indem er nicht nur von Manu 8, 227 als der Abschluss der Trauung bezeichnet wird, sondern auch in späteren Werken gewöhnlich als der eigentlich bindende Teil der Hochzeitsfeierlichkeiten erscheint. So kann nach der Mitākṣarā zu Y. 1, 65 die Regel über die Zurücknahme eines schon zur Ehe gegebenen Mädchens nur dann Platz greifen, wenn die saptapadī noch nicht vorüber ist (saptamapadāt prāk), der Dharmasindhusāra (Puna 1882, IIIa, f. 62) erklärt alle Bestimmungen über Annullirung einer Ehe nach der saptapadī als im Kalizeitalter abgeschafft, nach den von Colebrooke für seine Darstellung der indischen Trauung benutzten Quellen ist die saptapadī „the most material of all the nuptial rites" [2]). So gilt auch noch jetzt z. B. bei den Deshasth-Brahmanen in Dharwar die Regel: 'when the seven steps have been taken, the marriage is complete' [3]). Nun sagt Baudhāyana über den entscheidenden 7. Schritt: saptamaṃ padam upasaṃgṛhya, d. h. nach Winternitz 52 „Nach dem siebenten Schritte umfasst er ihren Fuss, wörtlich: den siebenten Schritt umfasst er (vgl. Hiraṇyakeśin: s. p. *avasthāpya*)". Winternitz erklärt es auch für möglich, offenbar um der in der Verbindung padam upasaṃgṛhya liegenden Schwierigkeit zu entgehen, saptamaṃ padam zum vorigen Sūtra zu ziehen. Aber Mātṛdatta zu Hiraṇy. I, 21 sagt: parigṛhyaiva pādaṃ krāmayati mit Bezug auf alle 7 Schritte, und so ist an der „Umfassung" des 7. Schritts kein Anstoss zu nehmen, die „Umfassung" vielmehr auf alle Schritte zu beziehen. Die Situation ist augenscheinlich die in dem Hochzeitsritual der Paradeśa-Brahmanen in Travancore beschriebene: „the husband standing before her *takes hold of her right foot* and makes her take seven steps, reciting a particular mantra for each step taken". Die saṃskāra dieser Brahmanen sind sehr altertümlich und beweisen nach Caland über Baudhāyana dass sie Āpastambins sind, auch „Bodhāyana" wird darin zu den Hochzeitsgebräuchen ausdrücklich citirt [4]). Auch bei einer Kṣatriyahochzeit in Travancore ist der Verlauf ähnlich, nur ist es dort der Bruder der Braut der '*takes hold* of his sister's *right leg* and makes her walk 7 paces with her husband' [5]). Das Aufheben des rechten Fusses der Braut durch den Bräutigam findet sich auch da wo die

1) Abkürzungen. Winternitz: Das altindische Hochzeitsrituell (Wien 1892). Haas: Die Heirathsgebräuche der alten Inder (I. Stud. V). Oldenberg: The Gṛhyasûtras in S. B. E. XXIX f. Hillebrandt: Ritual-Litteratur, Grundr. III, 2.

2) Colebrooke, Ess. I, 231.

3) Bombay Gazetteer XXII, 81.

4) Census of 1891. Travancore Report 715.

5) l. c. 741.

saptapadī in dem Beschreiten von sieben Reishaufen durch die Braut besteht. So heisst es in der o. citirten Beschreibung einer Hochzeit bei den Deshasth-Brahmanen in Dharwar: „Seven heaps of rice are made on the altar, and a betelnut is placed on each of the heaps. The priest repeats a verse and the bridegroom *lifting the bride's right foot* sets it on the first heap. The priest repeats another verse and the bridegroom *lifting the bride's right foot* sets it on the next heap.... This ceremony is called saptapadī or the Seven steps". So auch schon in Anantadevas Saṃskārakaustubha (Bomb. 1882) f. 226*a*: tato vadhūṃ parigṛhya agner udak *saptataṇḍularāśiṣv* api.... *krameṇābhyutkramayya*. Noch deutlicher in Nārāyaṇabhaṭṭas Prayogaratna (Bomb. 1861) f. 73*b*: athāgner udīcyāṃ *saptataṇḍularāśīn* paścimādito *vadhvā dakṣiṇapādena* varaḥ krameṇ*ābhyutkrāmayen* mantraiḥ | , wörtlich ebenso in der modernen Vivāhavidhicandrikā von Śivarāma-śāstrī Gore (Bomb. 1889), 44. Dagegen sagt der Bengale Raghunandana in seinem Saṃskāratattva (Raghun., Calc. 1880, 389) nichts von den sieben Reishaufen: dakṣinapādapuraḥsareṇa gaccha mā vāmapuraḥsareṇety uktvā ekam iṣa ityādisaptabhir mantrair yathākramaṃ *saptasu sthāneṣu* vadhūr dakṣiṇapādena *gatvā* taddeśe vāmapadena na gacchet | evaṃ saptasu sthāneṣu nayej jāmātā | . Diese Beschreibung scheint so ziemlich der von Risley [1]) betr. einer modernen Brahmanenhochzeit in Bengalen gegebenen zu entsprechen: "On the north side of the fire *seven points* are marked off, and the bride setting her feet westwards walks along these points, placing her foot on each in turn. As she walks, her husband follows close behind her, touching her heel with his toe and reciting at each step mantras or sacred texts". Mit den hier erwähnten seven points sind wohl auch die von Winternitz 52 mit den sieben Kreisen beim Feuerordal verglichenen 'seven circles' bei dem aus bengalischen Quellen schöpfenden Colebrooke l. c. zu identificiren, nicht minder die sapta lekhāḥ Kauś. 76, 21, auf welche die Braut tritt: lekhāsūpari kumārī padāni dadāti (Keśava). Mit den bisher erwähnten Formen der modernen saptapadī sind die Varietäten derselben noch lange nicht erschöpft. So geht bei den Rajputen in Bījapur der Bräutigam allein siebenmal um eine Stange herum, auf die ein Vogel aus Gras oder Holz gesteckt ist, worauf das die Trauung abschliessende Bewerfen des Brautpaars mit Reis erfolgt [2]). Bei den Muasis in Chutia Nagpur umwandeln Braut und Bräutigam einen Stein, auf welchem sieben Haufen von Reis und Gelbwurz stehen, von denen die Braut jedesmal einen umwirft [3]). In Gurgaon im Punjab besteht die wichtigste Trauungsceremonie in siebenmaligem gemeinsamem Umschreiten des heiligen Feuers (hom) durch das Brautpaar mit zusammengeknoteten Kleidern [4]). Diese Verbindung der Umwandlung des Hochzeitsfeuers mit der saptapadī kommt auch anderwärts häufig vor, so bei den Marathas in Satara und Kolhapur [5]), bei den Kanojbrahmanen, Bhadbhunjas, Badhais und Halvais in Puna [6]) u. a. Man darf vielleicht auch schon für die Gṛhyasūtras eine ähnliche Mannigfaltigkeit voraussetzen, doch sind die in diesen Werken gebrauchten Ausdrücke (sapta padāni prakramayati, prakrāmayati, utkramayet, abhyutkrāmayati, abhiprakramayati) überaus ähnlich, nur lässt der Gebrauch des Plurals abhyutkrāmayanti bei Gobhila auf kein Anfassen des Fusses der Braut, sondern auf selbständiges Gehen derselben schliessen, während die Ausdrücke bei den Südindern

---

1) Tribes and Castes of Bengal I, 151.
2) Bomb. Gaz. XXIII, 159.
3) Hunter, Bengal XVII, 186.
4) Tupper, Punjab Customary Law II, 127 f.
5) Bomb. Gaz. XIX, 77; XXIV, 77.
6) Bomb. Gaz. XVIII, 1, 170, 321, 315, 339.

Baudhāyana und Hiraṇyakeśin (s. o.) und auch Āpastamba (dakṣiṇena padā... abhiprakramayati, ähnlich 1, 4, 3 dakṣiṇena padāśmānam *āsthāpayati* = Trav. Rep. '*mounts* his wife's right foot on a stone') nur erstere Annahme zulassen, wie ja diese Sitte bei den südindischen Brahmanen noch allgemein herrschend ist, vgl. den Madras Census Report für 1891: „The bridegroom *takes up in his hands* the right foot of the bride and places it on a stone seven times. This is known as Saptapadi" (p. 264).

2. Ebenfalls in Travancore, jedoch bei den Kṣatriyas, ist auch die Sitte bewahrt dass die Braut einen *Pfeil* in der Hand hält: 'During this ceremony (Schwingen der Lichter) the bride holds in her hand *a bamboo stick pointed like an arrow* and a looking glass' (l. c. 740). Auch die Stellung dieser Ceremonie in der Reihenfolge der Hochzeitsriten ist eine ähnliche wie im Baudhāyanagṛhya (Winternitz 30), dagegen ist dieselbe hier auf Kṣatriyas beschränkt wie im Dharmaśāstra (Manu 3, 44; Y. 1, 62; Vi. 24, 6–8), wo allerdings nur die Frau eine Kṣatriyā, dagegen der Mann ein Brahmane ist. Der Pfeil kann ursprünglich auch nur ein Symbol des Kriegerstandes gewesen sein (vgl. Winternitz 31).

3. Auf die berühmten *Brautthränen* (vgl. Hillebrandt 2 f.) ist wahrscheinlich aus Āpastambas Mantrapāṭha (ed. Winternitz, Oxf. 1897) ausser I, 6 auch vyukṣat krūram in I, 7, sowie die dazu gehörige Handlung des Wasserschöpfens zu beziehen. Im Trav. Rep. 213 wird über diesen Teil des Rituals der Paradeśa-Brahmanen gesagt: "Then in order to assuage the girl's pain of parting with her parents... he repeats certain mantras and sprinkles holy water upon her. It is believed that this water will purify her from the sin caused by her grief *or tears* of parting from her parents". Wenn das Wasser die Sündigkeit der Brautthränen hinwegspült, so braucht man nicht zu der Annahme zu greifen, dass in der Braut an und für sich etwas Gefährliches liege, das durch das Wasser hinweggespült werden soll (Winternitz 43). Haradattas yad *apāṃ* krūraṃ tad apagacchatāt wird dann auf das Wasser der Thränen zu beziehen sein.

4. Auf das Weinen der Braut folgt in Travancore wie im Āpastambagṛhya 4, 8 unmittelbar das "*Yoke-placing.* Then an andva (= Āpastambas darbheṇḍva) or circular substance made of twisted kusa grass is placed on the head of the bride; also a yoke containing two holes at one end placed over it at right angles to it, the other end of the yoke being held in a northerly direction; a gold coin is inserted in one of the holes; consecrated water is sprinkled over her; the yoke and andva removed from her head; new female cloth given her..." Hieraus ergibt sich dass nach Āpastamba (und Kauś. 76, 12 f.) kein Wagen herbeigeführt wird, wie Winternitz 45 nach der Analogie des Mānavagṛhya I, 10 (p. 12 f. ed. Knauer, ähnlich Kāṭh. gṛ. bei Caland ZDMG. 53, 211) annimmt. Dies wird wohl die ältere Form dieser Sitte sein, die auf noch älteres Durchziehen zurückgeht, aber bei Āpast., auch in den Commentaren, ist von einem Wagen nirgends die Rede.

5. Das hier bei Āpast. l. c. direkt folgende *Umbinden eines Gürtels* (*yoktra*: 'rope' Oldenberg, 'Schärpe (Traubinde)' Haas, 'Jochstrick' Winternitz) ist in Travancore ein besonderer Act, dem noch das Umlegen des Halsbandes (maṅgalasūtra oder tāli) vorausgeht: "*A girdle made of twisted munja grass* is tied round the waist of the bride by the bridegroom and both return to the platform hand-in-hand in Indian fashion and seat themselves on it." Von diesem Zusammensitzen des Brautpaars handelt Āpast. 4, 9. Am Schluss der Feier im Hause des Brautvaters heisst es: "The husband then completes the supplementary offerings to the fire, *unties the mounji-girdle* from his wife's waist, and the marriage ceremony is brought to a close". Ganz ähnlich Āpast. 6, 12: pariṣecanāntaṃ kṛtvottarābhyāṃ *yoktraṃ vimucya*. Da die Umgürtung sich in Travancore mit der Umlegung des Halsbandes

verbindet, so hängen beide Ceremonien wohl zusammen und drücken symbolisch die Bindung der Braut aus. Dass unter dem yoktram ein Gürtel von Gras zu verstehen ist, bestätigt der Commentar zu Mān. gr̥. I, 11, 20: *darbharajjuṃ* viṣāya vimucya (Knauer p. 93).

6. Nur in Sudarśanāryas Commentar zu Āpast. 4, 4, nicht bei Āpast. selbst, findet sich nach dem gegenseitigen Anblicken von Bräutigam und Braut eine Art von *Ehegelübde* der beiden: tatra varo vadhūś ca darbheṣv āsīnau darbhān dhārayamāṇau kr̥taprāṇāyāmau *saṃkalpayete:* āvābhyāṃ karmāṇi kartavyāni prajāś cotpādayitavyā iti ‖ An gleicher Stelle in Travancore: "*Marriage Sankalpa.* – Afterwards the wife joins the husband on the heap of paddy and both make the following Sankalpa. – "Karmas (religious rites) have to be performed by both of us and progeny created.""

7. Das soeben erwähnte *Sichansehen* des Brautpaars ist in Bombay nach dem Bomb. Gaz. (XIII, 1, 83 etc.) bei vielen Kasten des feierlichste Teil der ganzen Trauung. Ein Vorhang (antaḥpaṭa) wird zwischen Braut und Bräutigam emporgehalten, der Astrolog gibt nach seiner Sand- oder Wasseruhr an, wann der glückliche Moment gekommen ist, worauf der Vorhang weggezogen wird, Braut und Bräutigam sich zum ersten Mal ansehen und mit Reis beschüttet werden. So schon der Saṃskārakaustubha f. 221: jyotirvid ā maṅgalapadyapāṭhānte tad eva lagnam iti paṭhitvā muhūrtam astu... antaḥpaṭam uttarato 'pasārayeyuḥ tataḥ kanyāvarau parasparaṃ śirasor akṣataprakṣepaṃ *parasparaprekṣaṇaṃ* ca kuryātāṃ varaḥ abhrātr̥ghnīm... saveti japann īkṣeta tayā vīkṣyamāṇaḥ aghoracakṣur iti mantraṃ japet. Das Sichansehen wird bei Āpast. 4, 3 f. ebenso beschrieben, auch sind die begleitenden Mantras die gleichen, daher geht das svayam in 4, 3 auch jedenfalls darauf dass der Bräutigam zuerst selbst die Braut anblickt, indem er den ersten Mantra spricht, und wenn sie ihn ansieht den zweiten, es bildet nicht etwa einen Gegensatz zu den vorher genannten Feiern (varān prahiṇuyāt). Man könnte auch die Scene mit dem antaḥpaṭa schon bei Āpast. voraussetzen, doch heisst es in Travancore über diesen Ritus nur: "Then both the bridegroom and bride look at each other pronouncing certain mantras."

8. Auch die *Feier im Haus des Bräutigams* verläuft in Travancore ähnlich wie nach Āpast. (5, 12 ff.). So sagt über die Überführung der Braut Haradatta zu Āpast. 5, 12: pravāhaṇaṃ rathādibhir nāyanam | prahāraṇaṃ manuṣyavāhyena śibikādināyanam | Matr̥datta zu Hir. 1, 22: pravāhayanti śakaṭena rathena vā nayanti jñātayaḥ prahārayanti vā puruṣāśvahastibhir nayanti vety arthaḥ | Trav.: "Graha praveśa (gr̥hapraveśa). – On the very afternoon after marriage, the bride is taken to the house or temporary quarters of the husband either on an elephant, horse, palanquin, on the shoulders of a man or in a car." Das Hochzeitsfeuer wird mitgenommen, samopyaitam agnim anuharanti nityo dhāryaḥ: "The sacrificial fire which witnessed their marriage is taken with her, as from that day forward the fire should be religiously preserved until death parts the couple." In Travancore folgt hier nun sogleich das Sitzen auf dem Fell und das Opfer: "After entering the husband's house, the pair seat themselves on a skin and commence a hōma known as pravēsa hōma in the fire brought from the marriage house." = Āpast. 6, 10. Dann wie nach Āpast. 6, 11 der Schossknabe, die Früchte sind Platanen: "Then a male child of a lady who had borne many long-lived sons is placed on the lap of the wife and is given plantain fruits." Hierauf das Zeigen der Sterne wie nach Āpast. 6, 12 und den anderen Gr̥hyas, nur mit der Variante dass der dhruva von der Braut gezeigt wird: "In the evening when the stars begin to be visible, the pair come out of the house through the east or north door, and the pole star (Dhruva) is shown to the husband by the wife and Arundhati to the wife by the husband." Der Āgneya sthālīpāka eröffnet einen neuen Abschnitt, wie bei Āpast. 7

ein neues Kapitel, wobei die Erklärung mit 'Oblation of rice cooked in the domestic fire itself' im Hinblick auf Winternitz 79 über sthālīpāka Beachtung verdient, ebenso dass der Gatte wie nach Āpast. noch in der gleichen Nacht ('returning inside') den sthālīpāka opfert, dass aber das Essen erst später stattfindet (anders Har. zu Āpast. 6, 10). Der Stock, der das junge Paar während der drei ersten Nächte trennt, stellt einen Gandharva vor (vgl. Pischel u. Geldner, Ved. Stud. 1, 77 f.), er ist 'ornamented with sandal and flowers and covered with a cloth or thread' = gandhalipto vāsasā sūtreṇa vā parivītas Āpast. 8, 9. In der 4. Nacht nach Mitternacht = caturthyaparātre Āpast. 8, 10 wird der Stock entfernt, "with appropriate mantras" = uttarābhyām. Dann folgt der śeṣahoma = Āpastambas ājyaśeṣa, "and the wife approaches the husband." Der Verfasser des Trav. Rep. erblickt in diesen Vorschriften mit Recht einen Beweis dafür dass die Brahmanenmädchen zur Zeit der Formulirung derselben erst in erwachsenem Alter verheiratet wurden.

Es wäre nicht schwer diese Vergleichungen mit Nutzen noch weiter auszudehnen, z. B. auf lājahoma, aśmāropaṇa, agniparikramaṇa, auch auf andere saṃskāra als den vivāha, doch möchte ich den Raum dieser Festschrift nicht zu sehr in Anspruch nehmen, im Princip ist ja auch schon längst anerkannt, speciell in der hier öfter citirten trefflichen Monographie von Winternitz, welche Bedeutung den modernen Gebräuchen für die Interpretation der schwierigen Gṛhyasūtras zukommt.

Würzburg. JULIUS JOLLY.

WALTHER VON DER VOGELWEIDE 9, 13—15 (ED. LACHMANN).

Der älteste oder zweitälteste politische Spruch Walthers von der Vogelweide, das berühmte Gedicht *Ich hôrte ein wazzer diezen* (8, 28 Lachm.), hat Konrad Burdach in der zweiten der seinem Lebensbilde des Dichters beigegebenen Abhandlungen [1]) den Anlass zu tiefgreifenden, dem Waltherforscher und dem Historiker gleich wichtigen Untersuchungen geboten. Eine von der bisher geltenden abweichende Interpretation der Schlusszeilen des Spruchs führte ihn zu einer neuen Datierung desselben und zu einer gleichfalls neuen Bestimmung der Kreise, aus denen Walthers älteste politische Dichtung hervorging. Nach Burdach ist der Spruch 'ein Werk mittelalterlicher officiöser Publicistik' (S. 260), gedichtet, wenn nicht geradezu im Auftrage der staufischen Reichskanzlei, so doch jedenfalls in bewusstem Einverständniss mit den Anschauungen und Zielen der Reichsministerialen in der Umgebung Philipps von Schwaben. Seine Spitze ist nicht in erster Linie gegen die Zersplitterung und Verwirrung im Reiche, sondern gegen das Ausland gerichtet. Als durch die Wahl Ottos von Poitou in Köln, durch die Bedrohung der alten Krönungsstadt Aachen seitens der welfischen Partei die Sache Philipps ernstlich gefährdet schien, als von allen Seiten, von der Nord- und Westgrenze, im Süden und an der Ostmark, auswärtige Feinde offen oder versteckt das Reich zu schädigen suchten, als der Streit um die erledigte Krone Heinrichs VI. aus einer deutschen eine europäische Angelegenheit geworden war, da erliess Walther, als Wortführer der staufischen Politik, seinen flammenden Aufruf an die 'deutsche Zunge', Philipp die mit dem *weisen* geschmückte Krone Karls des Grossen aufzusetzen und durch den feierlichen Act der Krönung den Besitz des Weltimperiums zu entscheiden. Nicht in das Frühjahr 1198, wie man bisher gewöhnlich annahm, sondern in die letzten Junitage des Jahres, als die Krönung in Mainz vorbereitet wurde, wäre somit der Spruch zu setzen, und am Hofe Philipps zu Worms muss der Dichter ihn gesungen haben.

Gegen Burdachs Datierung, sowie gegen die Deutung von Einzelheiten hat sich Wilmanns gewandt (Zs. f. d. Alt. 45, 427 ff.). An seiner früheren Ansicht (Leben und Dichten Ws. v. d. V. S. 87. 311 f.) dass der Spruch im Frühjahr 1198 entstanden sei, im allgemeinen festhaltend, verlegt er ihn nunmehr, indem er die Beziehung der *armen künege* auf auswärtige Könige gutheisst und auch Burdachs Ausführungen über den Kreis, aus welchem Walthers Manifest hervorgegangen sei, zustimmt, in die Zeit vor Philipps Wahl

---

1) Walther von der Vogelweide. Philologische und historische Forschungen von Konrad Burdach I (Lpz. 1900), S. 135—270: 'Walthers erster Spruchton und der staufische Reichsbegriff' (dazu vgl. S. VIII ff. 301 ff.).

in Mühlhausen in Thüringen (8. März), der dann freilich erst ein halbes Jahr später die Krönung folgte.

Für mich handelt es sich hier in erster Linie nicht um die Datierungsfrage [1]), sondern um die Interpretation der Schlusszeilen. Sie muss, wie auch Burdach betont (S. 305), aus dem eigentlichen Kern des Gedichtes, aus dem Mittelpunkt des Gedankens heraus erwachsen. Nun hat aber Burdach meiner Überzeugung nach in den Gedankengang des Dichters Elemente hineingetragen, die diesem fremd sind, wenigstens nicht ungesucht aus dem Wortlaut sich ergeben. Darum scheint es mir, auch nach Wilmanns' klaren Erörterungen, nicht überflüssig, noch einmal rein philologisch den Zusammenhang des Spruchs ins Auge zu fassen. Wesentlich Neues habe ich dabei allerdings nicht zu bieten.

Die Situation des Eingangs hat kürzlich E. Schröder im Anschluss an den Aufsatz von Wilmanns (S. 438 f.) vollkommen deutlich dargestellt. An das Ohr des Dichters dringt das Rauschen eines fliessenden Gewässers [2]): 'da sieht er die Fische schwimmen, und nun durchschweift sein Seherauge auch alle übrigen Bereiche der leblosen Natur und überblickt das Treiben der verschiedenen Arten von Lebewesen, die sie bevölkern': der (wilden) Tiere in Feld und Wald, der Vögel in Laub und Rohr, der Reptilien im Grase. Überall nimmt er heftigen Kampf wahr, aber überall erkennt er zugleich die Spuren einer festen und unabänderlichen Ordnung: *si* (alle Lebewesen) *dûhten sich ze nihte, si enschüefen starc gerihte; si kiesent künege unde reht, si setzent hêrren unde kneht.* Was bei allen unvermeidlichen Streitigkeiten innerhalb der einzelnen Naturreiche diesen dennoch Halt und Bestand verleiht, die Rechtsordnung und das königliche Regiment, das vermisst Walther bei dem deutschen Volke. Ihm fehlt die *ordenunge*, d. h. hier nicht allgemein 'Einrichtung, Lebensweise', sondern die gesetzliche Ordnung. Diese Gedankenreihe spitzt dann der Dichter in den wirksamen Gegensatz zu: sogar die Mücken haben ihren König (vgl. J. Grimm, RF XLIII), während Deutschlands Ehre *alsô zergât.* Nach dem ganzen Zusammenhang kann er den Grund für das Schwinden von Deutschlands Ansehen (*êre*) nur suchen in dem Fehlen der Rechtssicherheit, der gesetzlichen Ordnung, der anerkannten königlichen Gewalt. 'Kehr um, kehr um', ruft er der *tiuschiu zunge* zu:

> *die cirken* [3]) *sint ze hêre,*
> *die armen künege dringent dich:*
> *Philippe setze den weisen ûf, und heiz si treten hinder sich.*

Eine Beziehung dieses Schlusses auf das **Ausland**, auf eine Bedrängung des Reichs durch fremde Herrscher, wäre vom Dichter mit keiner Silbe vorbereitet. Was Walther in der ganzen belebten Natur findet, in Deutschland aber schmerzlich vermisst, das ist die

---

1) Vgl. auch die Bemerkungen von K. Hampe im Archiv f. d. Stud. der neueren Spr. 109, 154 ff., der sich hinsichtlich der Datierung wesentlich an Wilmanns anschliesst.

2) Dieser erste Vers **kann** realistische Beobachtung sein, woraus dann die folgende dichterische Vision hervorwächst, braucht es aber nicht, so wenig wie der Sänger 9, 20 in Rom wirklich lügen und trügen oder 9, 35 den Klausner wirklich weinen 'hört'. Dass jedenfalls die weitere Schilderung keine Naturbeobachtung enthält, vielmehr überlieferte Wendungen (s. die Belege in Wilmanns' Ausg.[2] S. 117 f.) zu einer anschaulichen Neuschöpfung zusammenfasst, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Zusammengehörigkeit von *velt walt* einer-, *loup rôr* andrerseits (so richtig Schröder a. a. O. gegen Burdach S. 257) bestätigt auch die Rhythmik des auftaktlosen Verses: *vélt walt lóup rôr únde grás.*

3) Mit Paul wird *cirken*, die Lesart von A, auf welche auch der Fehler *kilchen* in B deutet, in den Text zu setzen sein: C hat dafür den gewöhnlicheren Ausdruck *cirkel* eingesetzt.

starke centrale Gewalt, die im Innern [1]) Recht und Sicherheit (*vride unde reht* 8, 26) schafft. Die Berechtigung dieses Einwandes gegen seine Deutung hat Burdach nachträglich wohl gefühlt (S. 304 f.), allein, indem er ihm zu begegnen sucht, ist er ihm doch nicht gerecht geworden. Mit den *armen künegen* in vs. 14 können der ganzen Anlage des Spruchs nach nur Gegenkönige oder Thronprätendenten gemeint sein, nicht Könige von Nachbarreichen oder doch nur, insofern diese selbst nach der deutschen Krone strebten. Auch der Ausdruck *treten hinder sich* 'zurücktreten' passt nur für sie: wie hätte das deutsche Volk fremden Herrschern, die ihre Hand nach den deutschen Grenzgebieten ausstreckten, einfach zurufen können, 'zurückzutreten'? Eine derartige harmlose Aufforderung hätte wirkungslos verhallen müssen, und das Schlusswort des Spruchs wäre lahm.

Seit Lachmann (zu 9, 13) hat man denn auch unter den 'armen Königen' Philipps Mitbewerber verstanden, bald Berthold von Zähringen und Otto von Poitou (so Lachmann selber), bald Bernhard von Sachsen und Berthold von Zähringen (so Wilmanns, Leben S. 87), bald alle drei (so z. B. Paul in seiner Ausg.[2] S. 93) [2]). Die von Burdach S. 137 ff. gegen diese Deutung vorgebrachten Bedenken sind, soweit sie in der Interpretation von Walthers Ausdruck ihren Grund finden, m. E. nicht durchschlagend (s. auch Wilmanns, Zs. f. d. Alt. 45, 428): 'arm' konnten Philipps Gegencandidaten übertreibend genannt werden sowohl im Vergleich mit Philipps Reichtum (Winkelmann I, 50. 66) als im Vergleich mit dessen vornehmer Geburt (*eins keisers bruoder und eins keisers kint* 19, 8); 'Könige' durfte der Dichter mit ironischem Spotte gewiss auch werden wollende Könige nennen, und was den oft angefochtenen Plural betrifft, so meine ich mit Wilmanns, dass Walther die Candidaten der Gegenpartei, obgleich weder alle drei noch zwei von ihnen zugleich auf der Wahl waren, 'recht wohl in dem Ausdruck *die armen künege* zusammenfassen' konnte. Von dieser Seite her sähe ich also keine Notwendigkeit, die von Burdach und, von diesem unabhängig, von G. Roethe (Zs. f. d. Alt. 44, 116) gegebene Deutung anzunehmen, so verlockend sie auch sein mag. Sie suchen, wie bekannt, in Walthers Ausdruck *die armen künege* eine Verdeutschung der Ausdrücke *reguli* oder *reges provinciales*, womit die imperialistische Weltbetrachtung der staufischen Reichskanzlei seit den Tagen Friedrich Barbarossas die übrigen Könige Europas dem deutschen Könige und römischen Kaiser gegenüber als seine Unterkönige bezeichnete.

Die *cirken* oder *cirkel* in vs. 13, die *ze hêre* sind, sich überheben, hat man allgemein metonymisch von den mit dem goldnen Reif, dem *circulus*, geschmückten deutschen Fürsten verstanden. So auch Burdach noch in seinem Waltherbuche. Während man aber früher vs. 13 und 14 als wesentlich synonymisch betrachtete, d. h. in den *armen künegen* die nach der Krone strebenden *ze hêren* Fürsten erblickte, fand Burdach (S. 156) darin eine wirkungsvolle Steigerung: die sich überhebenden *cirken* die Fürsten, die sich gegen die centrale Reichsmacht auflehnen, die *armen künege* die unebenbürtigen Könige niederen Ranges, die auf das deutsche Reich andringen, um ihm etwas abzugewinnen. Ausser dem am 9. Juni in Köln gewählten welfischen Gegenkönig Otto, werden von ihm nach und nach unter die Rubrik der 'armen Könige' gebracht Ottos Oheim und Helfer Richard Löwenherz von England (S. 157 ff.), der unmündige Sohn Heinrichs VI., Friedrich von Sicilien,

---

1) Dass Walther wirklich nur an Fehden 'innerhalb eines jeden Naturreichs für sich' denkt, zeigt namentlich 9, 2 *sam tuont die vogele under in* aufs deutlichste.

2) Für die bestrittene Chronologie der Ereignisse des Jahres 1198 sei, ausser auf Winkelmanns grundlegendes Werk: Philipp von Schwaben und Otto IV von Braunschweig (Lpz. 1873—78) und Burdachs Forschungen, auf die von letzterem S. 135 Anm. citierte Litteratur verwiesen.

nebst seiner Mutter Constanze (S. 190 ff.), Philipp August von Frankreich (S. 197 ff.), Knut von Dänemark (S. 211 ff.), wahrscheinlich Ottokar von Böhmen, möglicherweise die Könige von Ungarn und Polen (S. 213 ff.).

Neuerdings hat aber Burdach seine Auffassung von vs. 13 wesentlich geändert. In einer Mitteilung in der Sitzung der Berliner Akademie vom 24. Juli 1902 (Sitzungsber. 1902, nr. 38, S. 897 ff.) [1]) bezieht er die *cirken* nicht mehr auf die deutschen Fürsten, die im 12. Jahrhundert noch keine goldnen Stirnreife getragen hätten, sondern versteht darunter die offenen Kronreife (*circuli*) der nichtdeutschen Könige im Gegensatz zu der oben durch einen hohen Bügel geschlossenen deutschen Kaiserkrone, deren Hauptzierde der *weise* bildete. Nach dieser neuen Deutung ständen also vs. 13 und 14 wiederum parallel, doch nun in anderer Weise: die *cirken* wären die Abzeichen der *armen künege*, diese wären die Zirkelträger.

Ich bin nicht in der Lage, mit den mir hier zu Gebote stehenden Hülfsmitteln, die Versicherung Burdachs, dass der 'Zirkel' als Schmuck der deutschen Reichsfürsten, auch der Herzöge, im 12. Jahrh. noch unbekannt gewesen sei, nachzuprüfen. Ihre Richtigkeit angenommen, würden die Herzöge Bernhard von Sachsen und Berthold von Zähringen, deren Candidaturen ja auch nur vorübergehende Bedeutung hatten, endgültig aus der Discussion über Walthers Spruch auszuscheiden haben. Andererseits wird, sobald man zugiebt, dass Anlage und Zusammenhang des Gedichtes nur eine Beziehung der *armen künege* resp. der *ze hêren cirken* auf Thronbewerber, nicht aber auf von aussen andringende fremde Herrscher gestatten, an den jungen Friedrich – dessen Verhöhnung als 'armer König' tact- und herzlos wäre — ebensowenig gedacht werden können als an den Dänenkönig und Ottokar von Böhmen. Kaum verständlich wäre wohl auch den Hörern eine Beziehung auf Philipp August gewesen: an die Möglichkeit einer Throncandidatur des französischen Königs, von der überhaupt nur in zwei offenbar aus gleicher Quelle schöpfenden englischen Berichten die Rede ist (Burdach S. 169 Anm. 1. 210 Anm. 2), dachte damals in Deutschland gewiss keiner mehr (s. auch Hampe a. a. O. S. 155).

Alles drängt somit auf die Entscheidung hin, dass Walther, jedenfalls zunächst, an Otto von Poitou dachte. Nennt er diesen einen 'armen König', so mag man sich erinnern, dass nicht nur die 'Provinzkönige', sondern auch die deutschen Gegenkönige in lateinischen Aufzeichungen des Mittelalters *reguli* heissen. Trete ich also in der Beziehung (resp. Mitbeziehung) auf Otto Burdach bei gegen Wilmanns, so gehe ich in der Zeitbestimmung noch einen Schritt weiter als jener. Der Schluss des Waltherschen Spruchs erhält m. E. erst seine packende Wirkung, wenn wir uns das Gedicht nicht nur nach Ottos Wahl am 9. Juni, sondern auch nach seiner Krönung zu Aachen am 12. Juli 1198 entstanden denken [2]). Er wurde von dem Erzbischof Adolf von Köln gekrönt, aber mit unechten Insignien, nicht mit der echten, in Philipps Besitz befindlichen, Kaiserkrone. Über die Bedeutung, die das Mittelalter der Krone und dem Schatz des Kaisers zuerkannte, hat Burdach S. 145 ff. schön und einsichtsvoll gehandelt. Die unechte Krone des Gegenkönigs, der 'Zirkel' – so verstehe ich jetzt Walthers Worte — soll sich beugen vor der legitimen Kaiserkrone mit dem *weisen*, die das deutsche Volk Philipp aufs Haupt setzen soll. Mag immerhin der *weise*, der kostbarste Edelstein in der deutschen Kaiserkrone, den die Sage Herzog Ernst aus dem Morgenlande Otto dem Grossen heimbringen liess, in der Anschauung

1) Vgl. auch Deutsche Rundschau, Oct. 1902, S. 56 ff.
2) Diese Möglichkeit scheint jetzt auch Burdach zuzugeben (Sitzungsberichte S. 902).

der staufischen Kreise das Symbol des Weltimperiums gewesen sein (Burdach S. 254), für den Dichter war er an erster Stelle das Symbol der inneren Einheit des Reichs, der anerkannten Herrschergewalt. Das lehren die Verse 19, 2 ff. klar und deutlich:

swer nû des rîches irre gê,
der schouwe wem der weise ob sîme nacke stê:
der stein ist aller vürsten leitesterne.

Dass Walther neben Otto an Richard Löwenherz gedacht haben kann, der die Geldmittel für die Erhebung seines Neffen spendete, soll nicht bestritten werden. Allerdings wäre dann der Ausdruck *arme künege* in doppeltem Sinne zu verstehen. Wer aber zur Erklärung des Plurals der Annahme wenigstens zweier Könige zu bedürfen glaubt, mag immerhin die Verse 13 und 14 auf ihn mit beziehen, insofern der englische *regulus* die Seele der Bewegung gewesen war, die zu Ottos Krönung führte. Mir leuchtet diese Notwendigkeit nicht ein. Auch auf Otto allein bezogen, scheint mir der Plural nicht undenkbar. Der unbestimmte, geringschätzige Ausdruck, etwa 'unechte Königlein, die sich breit machen und das Reich bedrängen', schärft den Spott, ohne dass er der allgemeinen Verständlichkeit Eintrag täte.

Groningen. B. SYMONS.

EENE PLAATS UIT DEN REINAERT.

Al is ook met de jaren van den grooten taalkenner, te wiens eer deze bundel is samengebracht, het veld van zijn taalonderzoek en het aantal talen, waaraan hij studie heeft gewijd, hoe langer hoe grooter geworden, nooit heeft hij bij zijne onderzoekingen zijne eigene taal verwaarloosd of uit het oog verloren. Het was aan den echten vaderlander, onder wiens eerste werken behoort eene „Handleiding bij het onderwijs der Nederlandsche Taal" (geschreven te Maastricht in 1859) steeds een genoegen, wanneer een door hem ingesteld onderzoek uitliep op de verklaring van den eenen of anderen meer of minder raadselachtigen Nederlandschen taalvorm; herhaaldelijk en in de laatste jaren steeds meer heeft hij het daarvoor opzettelijk ingesteld: getuige zijne opstellen in de laatste jaargangen van het Tijdschrift van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde. Het zal hem dus ongetwijfeld ook een genoegen zijn, dat onder de zeer verschillende en uiteenloopende onderwerpen, die in dit boek worden behandeld, ook de Nederlandsche philologie niet ontbreekt.

Het ligt niet in mijne bedoeling in dit opstel, naar het voorbeeld van onzen grooten talenkenner, den eenen of anderen Nederlandschen taalvorm te behandelen, of de geschiedenis van een Nederlandsch woord na te sporen, maar alleen eenige opmerkingen te maken over een regel uit onzen beroemden Middelnederlandschen Reinaert, het klassieke werk onzer oudere letterkunde, waarin men bij iedere vernieuwde lezing telkens nieuwe schoonheden en vroeger niet opgemerkte fijne trekjes en geestige bijzonderheden ontdekt. En wij zouden naar mijne overtuiging nog veel meer reden hebben om den dichter van dit kunstwerk te roemen, indien een tweede handschrift voor ons ware gespaard gebleven, en wij met meer zekerheid dan thans de oorspronkelijke hand van den dichter konden herkennen of herstellen. Als men ziet, hoeveel de tekst van den Reinaert wint door de vergelijking met het te Darmstadt gevonden fragment, dat helaas slechts 280 verzen bevat, betreurt men het des te dieper, dat de critische hulpmiddelen voor het meesterwerk onzer Middelnederlandsche letterkunde zoo onvoldoende en onzeker zijn.

Indien wij een tweede handschrift hadden, dan zou de plaats, waarop ik hier de aandacht vestig, waarschijnlijk nooit eenige moeielijkheid opgeleverd of hoofdbreken gekost hebben, maar zou alleen reeds door de schrijfwijze de juiste verklaring voor de hand hebben gelegen. Ik heb het oog op een woord in een regel uit het tooneeltje, waar ons de dorpelingen geschilderd worden in hun verwoeden strijd tegen Bruun den beer, dien zij reeds meenen gevangen te hebben, doch die hun, omdat zij hun strijdlust ook tegen elkander botvieren, ten slotte toch met en benevens zijne huid ontgaat. Een der genen, die

daarbij het meest op den voorgrond treedt en zich bijzonder onderscheidt, is „Ludolf metten crommen vingheren", na Lamfroit de aanzienlijkste van het geheele gezelschap, of liever omdat het samengeraapt en daardoor eenigszins verward en ongelijksoortig was, van den heelen troep. Om die voorname afkomst meent de dichter, die bij alle voorkomende gelegenheden de ridderdichten parodieert, verplicht te zijn ook een paar leden te noemen van het roemruchtige geslacht, waaruit hij het voorrecht had geboren te zijn:

(vs. 800) Hughelijn metten crommen benen
Was sijn vader, weet men wale,
Ende was gheboren van Abstale
Ende (*en deze*) was sone vrauwe oghernen,
Ere houtmakigghe [1]) van lanternen.

Voor de critiek van deze regels ontbreken ons de hulpmiddelen te eenen male, want de bewerker van den Reinaert II volgt de beschrijving der dorpelingen slechts van verre en Balduinus heeft in zijne Latijnsche vertaling de Nederlandsche boeren vervangen door landelijke personen, ontleend aan de Bucolica van Virgilius. Wij zijn dus geheel aan ons zelven overgelaten ook voor de verklaring van den laatsten regel, die niet duidelijk is en waaraan reeds verschillende geleerden hunne aandacht hebben gewijd zonder evenwel tot eene bevredigende uitkomst te geraken.

Welk beroep kan met „houtmakigge van lanternen" zijn bedoeld? Jonckbloet vertaalt in zijn glossarium op „Vanden Vos Reinaerde" houtmakigge door *houtwerkster,* zonder evenwel verder zich over de plaats zelve uit te laten of het woord nader te verklaren, dat hij ter omschrijving der beteekenis kiest. Martin drukt zich (bl. 360 zijner uitgave) meer bepaald uit in zijne vertaling: „einer Frau die Holz für Laternen schnitzte". Doch terecht merkt Muller, *De oude en de jongere bewerking van den Reinaert,* bl. 38 op, dat „*van* lanternen" toch niet hetzelfde is als „*voor* lantarens". Voor zijn t. a. p. geopperd bezwaar, dat maken niet de bet. *bewerken* had, in welke beschouwing ook gedeeld wordt in het *Mnl. Wdb.* op houtmakigge, is evenwel geen genoegzame grond, nu maken werkelijk in dezen zin in het Mnl. is aangetroffen: zie het *Mnl. Wdb.* op maken (kol. 1036), waar hetgeen op houtmakigge dienaangaande gezegd was, wordt gewijzigd. Doch indien hem op grond van de vreemdheid der uitdrukking zelve geene der vroeger gegeven verklaringen volkomen bevredigt, dan is deze twijfel alleszins begrijpelijk, en zijne vraag: „kan er ook iets anders in schuilen" volkomen gewettigd.

Misschien is het wenschelijk eene andere vraag aan deze te doen voorafgaan, nl. de eveneens reeds door Muller gestelde: „Waren de lantaarns in de middeleeuwen wel van hout?" Men zou haar zelfs nog wel iets algemeener kunnen formuleeren en vragen: „is het niet in hooge mate onwaarschijnlijk, dat men ooit ergens houten lantarens zal hebben vervaardigd?" Het antwoord daarop kan niet twijfelachtig zijn: in iemand met gezonde hersenen zal niet licht het denkbeeld opkomen, eene lantaren te maken van hout, en daardoor het in de middeleeuwen toch reeds zoo gevreesde brandgevaar roekeloos te vermeerderen. In het *Mnl. Wdb.* op houtmakigge is getracht aan dit bezwaar te gemoet te komen, door het woord te verklaren als „bewerkster van hout (houten stukken, bewerkte stukken hout) voor lantarens", doch dit kan niet anders dan eene zeer onnatuurlijke

1) *Hs.* »eens houtmakigghe", dat niet goed kan zijn, doch »houtmakigghe" behoeft niet in »houtmakerigghe" veranderd te worden.

en gekunstelde uitlegging genoemd worden van hetgeen er aan voorafgaat, nl. „maakster van houten lantaarntjes", en zij wordt geenszins afdoende verdedigd door de er aan toegevoegde opmerking: „dat dit bedrijf een eenigszins comischen indruk maakt, kan in de bedoeling van den dichter gelegen hebben". Neen, men maakte lantarens òf van hoorn (vgl. Kil.: „lanterne, laterne, laterna, cornu") òf van het eene of andere metaal, b.v. blik. Doch zelfs, al wilde men voor hout een graphisch verdedigbaar en in den samenhang meer verklaarbaar woord in de plaats stellen, dan wordt daarmede de vreemdheid der geheele uitdrukking toch niet weggenomen. Daarom is ook de willekeurige verandering van Van Helten verwerpelijk, die, afgaande op eene ergens in den Franschen tekst toevallig in de buurt van *lanterne*, maar in een geheel ander verband, voorkomend *corne de buef* (zie Van Helten, *Reinaert* bl. 115) in zijn tekst heeft opgenomen „eere *horen*-makigghe van lanternen".

Alle moeielijkheden, ook die met betrekking tot het woord *van*, worden overwonnen, als men houtmakigge opvat als eene andere schrijfwijze van outmakigge. Dat het dialect van den dichter of afschrijver ons daartoe het recht geeft [1]), bewijzen woordvormen als het geregeld in het hs. wederkeerende *hu* en *huwe*, *hute* (377, uitg. Van Helten), *houden* (jonghen ende *houden*, 415, 440), *haet* (van *eten*, 564), *hatet* (= atet, 568), *ontheert* (711), *hoere* (= oore, 792), enz.

Outmakigge is het Vlaamsche vrouwelijk van outmakere, dat weliswaar in het Vlaamsch en in het Mnl. niet gevonden is, doch waarvan het vroegere bestaan bewezen wordt door het Mnd., waar *oltmaker* voorkomt in de bet. *hersteller*, *lapper* (ook in den eenigszins vreemden vorm *oltmakenige*, a. 1289 te Rostock voorkomende in „*oltmakenigen*-strate", d. i. „platea renovatorum"). „Eene vrouw, die lantarens opknapt of oplapt", eene „lantarenlapster" is zeker minder vreemd dan „eene vrouw die hout voor lantarens bewerkt of houten stukken voor lantarens vervaardigt", en evengoed denkbaar als heden ten dage eene ketellapster. Men bedenke welk eene groote rol bij de vroegere gebrekkige verlichting de lantaarn of het „schijnvat" (gelijk men in Overijselsche tongvallen zegt) heeft moeten spelen. Dat het bedrijf tot de allerlaagste zal hebben behoord, verhoogt het comische der toevoeging, en dat men zich dit beroep eerder denkt uitgegeoefend door een man dan door eene vrouw, schijnt geen overwegend bezwaar. En misschien mag men uit het woord *eens*, waarmede in het hs. de regel begint, afleiden, dat er in den oorspronkelijken Reinaert werkelijk de naam gestaan heeft van een mannelijk persoon die dit beroep uitoefende, en van wien Vrouwe Ogerne de dochter was.

Er blijft nog ééne zaak te bewijzen over, nl. de vorm der samenstelling outmakere in verband met de beteekenis: *hij die iets dat oud is maakt, herstelt, opknapt, oplapt, repareert*. En ook dit is te leveren. In het Mnd. vindt men naast *oltmaker* de samenstellingen *oltkodder* [2]), *oltlepper, oltboter, -buter* [3]), en *oltschroder* [4]); in het Mhd. *altbüezer, altriuze* [5]), *altwerkœre;* in het Hd. *altflicker* [6]) en *altschuster* [6]), en dat men ook in het

1) Vgl. de opmerkingen over de *h* aan het begin der woorden in een artikel, getiteld »Spreken en hooren" van Dr. Hesseling, in *Taal en Letteren* 11de jaarg., afl. 11.

2) Vgl. mnd. *kodden*, ausbessern, flicken, reparieren (Lübben).

3) Vgl. ndl. *ketelboeter* = *ketellapper*.

4) d. i. *kleerlapper*.

5) d.i. ndl. *oudroest*, uitdrager, oudekleerkoop. Het woord heeft niets met *roest* te maken: zie Franck op oudroest.

6) d. i. *schoenlapper*.

oudere Ndl. soortgelijke samenstellingen heeft gekend, bewijzen het bij Kil. opgegeven woord oudlapper, „veteramentarius sutor" (*schoenlapper*) en misschien outwerker (*Invent. v. Brugge* 4, 306; *Rek. v. Brugge* v. 1302, bl. 92 en 159 e. e.), dat volgens Gailliard hetzelfde is als oude graeuwerker (*Invent. v. Br.* 5, 237), doch waarmede ook „houtwerker" kan bedoeld zijn. Het Mhd. *altwerkære* heeft de algemeene, ook voor het Mnl. niet onwaarschijnlijke, beteekenis „der alte sachen ausbessert".

LEIDEN. J. VERDAM.

ON THE INITIAL SOUND OF THE SANSKRIT WORDS FOR 'DOOR'.

The Indo-European stem for 'door', *dhvōr-*, *dhvr̥-*, *dhur-*, is continued in all branches except Sanskrit with regular phonetic representations of the initial *dh*. In Sanskrit we are perplexed by *d* for *dh:* the only explanation of the irregularity which can claim attention is von Fierlinger's, KZ. XXVII, 476. He suggests that the change of *dh* to *d* originated in the *bh-* cases, *durbhyám*, *durbhís*, and *durbhyás*, where the loss of the initial aspiration is due to dissimilation from the aspirate *bh*. From these cases the non-aspirated stem is assumed to have spread analogically over the entire paradigm, changing **dhvāram* to *dvāram*, and so on.

As it happens the *bh-* cases of the consonantal stem do not occur anywhere in Vedic or Sanskrit literature, a fact not exactly prepossessing in favor of the theory. Next we call up the practically unlimited number of cases in which the *bh*-suffixes do not cause dissimilation: *dhī-bhís*, *svadhā́ bhis*, *vr̥tra-hā́-bhis*, *ratna-dhā́-bhis*, etc. It is not possible to cite a single case in which the *bh*-cases obviously perform the act in question. We must not forget that the Hindu speakers of early times felt the *bh*-suffixes almost, if not quite, as separate words, witness the types *máno-bhis máno-bhyas* (for **máne-bhyas*, etc.) in imitation of the nominative *máno*, and the like. The feeling that the *bh-* cases (along with *su* of the loc. plur.) are in a way separate words has without doubt caused their treatment in most of the Padapāṭhas of the Vedic Saṃhitās as secondary (*taddhita*) suffixes and compounds; i. e. the padapāṭha divides *manobhis* into *mano* + *bhiḥ*, etc. just as it divides *prajāvant* into *prajā* + *vant*, or *vr̥trahan* into *vr̥tra* + *han*.

In Sanskrit aspirates do not dissimilate across from suffix to root. The cases which Wackernagel cites with due reserve, Altindische Grammatik § 108, are not at all calculated to prove this dissimilation. A word like *jahí* for an ideal **ha-hí* is conceived to be reduplicated; *bodhí*, 'be thou' from *bhū* 'to be', instead of the ideal **bhū-dhí* is every way irregular, obviously under the influence of that other *bodhi* 'perceive thou' from root *budh* (Indo-Eur. *bhudh*). Nor is *vidátha* to be derived from **vidh-átha*, as has been assumed repeatedly, last by Oldenberg, ZDMG. LIV, 608 ff., and Foy, Anzeiger für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde, XIII, 21 ff. Not to speak of *çobhátha* 'brilliance' (SV. 1. 409), *bubodhatha*, and many other phonetic groups of the same sort, these excellent scholars ignore the local element in *vidátha* when they assume 'reverence', or 'sacrifice' as the fundamental meaning. In JAOS. XIX, 16 I pointed out that the occurrences of *vidátha*

are pretty nearly restricted to the locative: a local starting-point for the manifold meanings of the word seems to me unavoidable. There is none but 'establishment, household', from *vid* 'acquire'. A bride addressed in the words, *vaçínī tvám vidátham á vadāsi* (RV. 10. 85. 26), just as she is about to go to her husband's home, cannot be conceived to command or announce the sacrifice (Foy, ibid. p. 22), because the *patnī* is the very last person to do so. The meaning must remain: 'Full of authority do thou order thy household'. Through the intermediate meaning 'sacrificial establishment' I had arrived at much the same meanings which they advocate, namely 'sacrifice' (ibid. p. 17). This accounts for the contact in the meaning of *vidátha* with derivatives from root *vidh* 'revere' (Oldenberg, l. c. 610), but it does not justify the etymological derivation of *vidátha* from *vidh*. That this is incorrect I hope to be able to show elsewhere.

In von Patrubány's Sprachwissenschaftliche Abhandlungen, March 1901, vol. II, fasc. 4, p. 115 ff., Professor Osthoff has shown pretty clearly that the consonantal stem *dhvōr* (in distinction from vocatic derivatives such as *dhur-o-m* in Goth. *daúr*, or *dhur-ā* in θύρα, Lat. *forās*) was restricted proethnically in its use to *plurale tantum*. Vedic Sanskrit on the other hand has both *duale* and *plurale tantum*, e. g. *dvárāu* (*dvárā*) and *dváras*: of this *duale tantum* the other I. E. languages show no sign. It is difficult to imagine a pluralic door; Osthoff's discussion, ibid. pp. 118, 121, points to an undefined number of blocks of wood or boards which were piled up in front of an entrance. I do not regard this as a likely theory, believing that in ancient I. E. times the plural was used largely to express the dual, even in the case of natural pairs. In other words the *plurale tantum* in this word expresses the dual. Anyhow we are not left to doubt what was meant by the dual door when it had developed in Vedic civilization. It is then no longer a primitive affair, but refers to a hinged door of two 'arms' or 'wings', folding-door ('flügel-thür'). Aside from the dual forms *dvárāu*, etc. the duplex character of the door is very frequently expressed figuratively in ancient times. The stem *pakṣas* 'wing' is used in the plural (for dual) to describe the two main parts of a door: VS. 29. 5; TS. 5. 1. 11. 2; MS. 3. 16. 2 (184. 6); 4. 13. 2 (200. 11); KS. 15. 13; KS. Açvamedhagrantha 6. 2; JB. 3. 6. 2. 2. The commentators explain *pakṣobhis* by *pārçva* 'side' (TB., p. 376), *pakṣa* 'wing' (Mahīdhara to VS. 29. 5; cf. *dvāraçākhā* 'branch of the door', in the comment on 28. 13). The prose version of *pakṣobhis* is contained in *dvārapakṣa* 'wing of the door', Kāuç. 36. 2; AG. 4. 6. 7; in *dvārbāhu*, *dvārabāhu* 'arm of the door', ApÇ. 21. 18. 12; 19. 5; LÇ. 1. 3. 1; 2. 3. 9; and in *dvāraphalake* PG. 3. 4. 18; ÇG. 3. 3. 8. The last-mentioned dual, *dvāraphalake* 'the two door boards', are treated symbolically as 'day and night', the favorite dual conception of Vedic times. Perhaps the reader will now guess my explanation of the irregular initial sound of *dvār-*: at the same time when the prehistoric plural changed to a dual, owing to the keen realization of the duplex character of the door in the Hindu mind, the process was helped on by popular etymology so as to express still more convincingly the inherent doubleness. The basis of the popular etymology is Vedic *dvá* 'two', the continuation of I. E. *du̯ō*.

Baltimore. MAURICE BLOOMFIELD.

NOG EENIGE TAAL- EN LETTERKUNDIGE AANTEEKENINGEN OP HET NIEUW-JAVAANSCH GEDICHT GÅLÅGÅLÅ[1]).

Hooggeachte Jubilaris! In den feestbundel, U aangeboden om Uwe verdiensten als Polyglot te huldigen, zal, hoe veelzijdig de bijdragen mogen zijn, het leeuwendeel wel toekomen aan hen, die U als Maestro erkennen op het gebied van de Indische en de Polynesische taal- en letterkunde. Dat is het terrein, waarop Gij U vooral hebt bewogen en waar Gij hebt uitgeblonken.

Nu reeds meer dan vijf en twintig jaar geleden verscheen Uwe hoogst belangrijke Verhandeling: „Eene Indische Sage in Javaansch gewaad[2])." In die Verhandeling hebt Gij de overeenkomst en het verschil tusschen het Indische origineel (eene episode uit het *Mahâbhârata*) en het Javaansche tooneelstuk getiteld: „*Obong Obongan bale si Gålå-Gålå* of „Brand der zaal Gala gala" uiteengezet op eene wijze, die U, toegerust met een groote kennis van het Sanskrit en Javaansch beiden, niemand kan verbeteren. Bij die gelegenheid hebt Gij ook melding gemaakt van een nieuw Javaansch gedicht, de *Bale Gålågålå*, dat dezelfde gebeurtenis behandelt. Doch, terwijl Gij van de „*Lakon*" het „tooneelstuk" als veel ouder en klassieker letterkundig product eene *vertaling* gegeven hebt, hebt Gij U wat het gedicht betreft, eene trouwens zeer uitvoerige en vrije, meer moderne omwerking, tot eene zij het dan ook hier en daar gedetailleerde *beschrijving* bepaald.

Reeds hebt Gij met een enkel voorbeeld het karakteristieke van dat nieuwere, onder invloed van het Hollandsch geboren voortbrengsel doen uitkomen, maar er is nog wel een en ander overgebleven, waarop ik thans de aandacht zou willen vestigen. Door U op de belangrijkheid van dat werk ook voor de kennis van Javaansche woorden en uitdrukkingen attent gemaakt, heb ik het namelijk met de pen in de hand gelezen, en er niet alleen heel wat materiaal voor de Javaansche lexicologie in opgedaan, maar ook uit het verhaal eenige typische punten opgeteekend, die mij alsnog der vermelding waardig voorkomen, terwijl ik dan tevens de gelegenheid kan waarnemen om enkele Javaansche uitdrukkingen nader te verklaren en toe te lichten.

Vooreerst dan de volgende episode:

Als Vorst Dĕstårâtå de regeering van Ngastinå aan zijn zoon Koeroepati wil overdragen, herinnert deze zijn vader dat de helft van het rijk aan de Paṇḍåwå's toekomt, doch dan mengt de Patih Sĕngkoeni zich in hun geschil en argumenteert volgens den dichter (bl. 27 vlgg.):

1) Codex 1869 van de Jav. hss. der Leidsche Bibliotheek.

2) Uitgegeven door de Kon. Akad. Amsterdam, v. d. Post 1876.

„gij hebt gelijk prins, doch uw vader denkt in de eerste plaats aan het belang zijner eigen „kinderen; gij kent dat gevoel nog niet van kinderen te hebben; als zij op den leeftijd zijn „*tratejan*, d. i. beginnen te loopen, doet men al zijn best om *gĕlang* en *kaloeng* (armbanden „en collier's) voor hen te koopen en *kĕrontjong* (rinkelende metalen ringen boven de enkels „gedragen); hoeveel te meer als zij op den leeftijd gekomen zijn van lust te hebben in mooie „kleêren (*birahi saṇḍang*), dan ziet men er niet tegen op desnoods een buffel te verkoo- „pen..... en later als de vader slecht in zijn contanten zit, heeft hij er zijn kris voor „over, teneinde zijn zoon in staat te stellen om te trouwen of een door een ander be- „kleeden post te koopen (*ngĕsoer kabĕkĕllan*).

Van een geheel anderen aard doch ook aardig is de wijze, waarop de dichter (bl. 83) Koeṇṭi sprekende invoert, als zij „Bimå vermaant geen voorbeeld te nemen aan Ardjoenå, die te veel aan *Venus Vulgivaga* offert en er nu ook uitziet nog onfrisscher dan een lijk." De Javaansche uitdrukking luidt *soemringah majit* „fleurig (er bij is) een lijk" (Zie over dergelijke niet altijd goed begrepen uitdrukkingen hieronder).

Levendig en vermakelijk is ook (bl. 144 volgg.) de beschrijving van den tocht dien de Pandåwå's, door de Koeråwå's voorgegaan, afleggen, zich begevende naar Ngastinå om daarna gezamenlijk naar de door dezen voor hen ingerichte *Bale Gålågålå* te gaan. De twee jongste Paṇḍåwå's, ongedurig gelijk hun leeftijd (*roemådjå poetrå*) meebrengt, willen nú eens met hun moeder Koeṇṭi in den draagstoel zitten, dan weer te paard, dan weder er af en te voet, om na een oogenblik weer liever gedragen te willen worden. Eindelijk verzinnen zij om de paarden van de Koeråwå's aan het hollen te brengen en nemen daartoe de hoofddoeken van de paardenjongens die zij aan de staarten binden.

Dat de invloed van Ardjoenå op de vrouwen door de Javaansche dichters met voorliefde wordt geteekend, spreekt van zelf, doch onze auteur geeft weer eens een aardige variatie. Zoodra niet is de Javaansche Don Juan op het gebied der Koeråwå's aangekomen of de prinses Doersilåwati is onder zijn suggestie zich zelf niet meester, „zij is zoo onge- „durig als een tol (bl. 152 *kekejan*), ja gunt zich nauwelijks den tijd om zich behoorlijk „mooi te maken; half aangekleed verlaat zij het bad, slaat in de haast maar wat om en „komt zoo in den kring van het gezelschap; een *réprimande* van haar Mama, de Koningin, „blijft natuurlijk niet achterwege."

Grappiger nog is een huiselijk tafereel ten hove (bl. 156) „waar de dochters de *hon-* „*neurs* waarnemen en op zijn Hollandsch boterhammen met kaas snijden (*ngiris roti lan* „*kedjoe*), doch meer naar Ardjoenå dan naar haar werk kijkende telkens haar vingers met „het schampende mes raken (*njampe*)."

De beschrijving van den brand der *Bale Gålågålå* waaruit zij door de witte *garangan* gered worden, geeft geen aanleiding tot een bepaald referaat, doch daarna op den tocht van Koeṇṭi met de vijf Paṇḍåwå's door de onderwereld treft ons de wijze waarop de dichter naïef en kinderlijk (bl. 351 volgg.) teruggeeft „den angst, die den jongsten der Paṇḍåwå's „bekruipt bij het zien van een al te natuurlijk gebeeldhouwden *Boetå* (Titan)-kop (*pinin-* „*ḍå ḍas Boetå saking wasisse kang kardi*) op een der poorten van een lusthof. De moeder „slaagt er slechts met veel moeite in het kind te sussen (*ngajĕm-ajĕm*), door het op den „schoot te nemen. Ach moeder, roept het, hij doet alsof hij zich op ons wil werpen en „ons bijten. Kom kind, sust zij, dat kan hij niet, hij is immers van steen. De jongen geheel „gerustgesteld krijgt er zooveel aardigheid in, dat hij zijn moeder fleemt om het beeld mee „te nemen, en het (nu toch weer geloovende dat het leeft) te laten vechten met een kat

„die zij thuis hebben. Alleen de opmerking dat de eigenaar, de God Anantåbogå dat niet „goed zou vinden, kan hem van dat denkbeeld afbrengen."

Bij de onderhandelingen over het huwelijk van diens dochter Någågini, die hare zinnen op Wrĕkodårå (Bimå) heeft gezet, gaat het toe, zooals het Indische recht dat eischt (zie B. Delbrück, Die indogermanischen verwantschaftsnamen, p. 578 sqq. [1]), nl. dat de oudste moet voorgaan. Bimå nl. die de 2de zoon is, maakt bezwaren en zegt (bl. 431) „mijn oudste broeder heeft daar recht op en komt het toe om het eerste te trouwen (*wadjib kang doewé boeboewan, wong toewå kang rabi ḍisiq*)." Doch hij laat zich bepraten. Levendig en vermakelijk is wel de beschrijving van de toebereidselen tot het huwelijk. „De vervaarlijke, wilde, reus- „achtige Bimå leent zich met moeite daartoe en verzoekt asjeblieft geen omslag te maken „(*rinowå*); ook zijne bruid in de onderwereld aan de *modes mondaines* niet gewoon, „stribbelt tegen, en zegt tot hare zuster die haar mooi wil maken (bl. 442): nu, maar „ik behoef toch niet klaar te worden gemaakt voor een hanengevecht (*kaṭiq wong arĕp di „tanḍing åpå soen iki pitiq*). De oudere zuster had namelijk het woord *tèbès* gebruikt, het- geen ook wel „mooi" kan beteekenen maar gewoonlijk „gehard, goed voorbereid *v. e. vechthaan.*"

Het huwelijk heeft plaats en de jonge vrouw is erg gelukkig. Haar vader kan zich dat niet begrijpen, omdat zijn schoonzoon zulke ruwe manieren heeft: „zeg het mij nu „eens ronduit, vraagt hij (bl. 467 volgg.), van wien houdt ge meer, van uw man of van mij? „en later: Wat heb ik dan toch misdreven dat haar liefde voor mij op mijn schoonzoon is „overgegaan. Het hoofd schuddende (*gĕḍĕg, manṭoeq manṭoeq*) gaat hij weg, mompelende (*oemĕl „oemĕl*) en telkens omkijkende, zich beklagende, dat zijn dochter het goede wat hij haar „gedaan heeft, wegcijfert (*ngilangake*): dikwijls als zij ondeugend was geweest ben ik „hare moeder, de *koewoeq* (een wilde kat) die haar daarover onderhield (*mĕmarahi*), te „lijf gegaan."

De eigenaardige wijze, waarop Bimå zijne jonge vrouw in de wittebroodsweken lief- koost of met haar stoeit — onder anderen gebruikt hij haar als vangbal (bl. 459) — is te vinden in de „Indische sage", doch niet hoe het hem na eenigen tijd in de onderwereld begint te vervelen en de komische wijze waarop hij, als men hem niet wil laten gaan, zijn besluit verdedigt (bl. 483): „ik zou hier toch niet kunnen gedijen (? *tjitjikal eig.* uitloopen „van een kokosnoot), immers (*wong*) ik ben geen afstammeling van een *oeḍèt* (een jonge „*wĕloet*), of denkt men, dat ik verkoos een *wĕloet* (een modderpaling) te worden, en mijn „hachje te bergen (*angoengsi oerip*) om een *siḍat* (soort paling met ooren) tot vrouw te „krijgen" neen: „liever ga ik naar mijn bergen terug, dan een *tjĕlarat* (soort hagedis) in „mijn armen te hebben."

Ziedaar, Hooggeachte Jubilaris! nog eenige tafereeltjes uit de *Gålågålå*, die ik, voor zoover zij Uwe aandacht niet ontgaan waren, in Uw geheugen terugroep. In de hoop dat Gij er wel iets aardigs of onderhoudends in zult vinden, vervul ik daarmee tevens den aangenamen plicht van U dank te zeggen voor den goeden raad, mij in der tijd gegeven, om dat boek te lezen. Ik heb er veel profijt van gehad. Misschien wordt thans ook nog een ander vakman opgewekt om het nader te leeren kennen en met de lezing er van zijn voordeel te doen.

Ten slotte wil ik nog een enkel Javaansch woord of Javaansche uitdrukking bespreken en trachten nader toe te lichten, of beter te verklaren.

---

1) Deze bijzonderheid dank ik aan mijn Collega Uhlenbeck.

De op blz. 196 r. 13 aangehaalde uitdrukking: *Soemringah majit* behoort tot dezulke, die ik in Bijdragen 1878 en 1887 behandeld heb, als bijv. van iets heel zoets: *paït goelå*, „bitter suiker, suiker is er bitter bij"; van een ergen botterik: *laṇḍĕp ḍĕngkoel*, „scherp knie, d. i. nog botter dan een knie", enz. Hiertoe moet ook gerekend worden het gebruik van *ålå*, *awon*, slecht (zie mijn opstel in Bijdr. 1889). Ook hiervan geeft ons gedicht een paar leerzame voorbeelden: op bl. 483 *ngoer* (*moelīh mrīng woekir*).... *ålå* (*ngĕkĕp tjĕlarat*) liever.... dan *eig.* slecht(er) is het (zie vorige blz. r. 13 v. o.); ingewikkelder is, doch mits de grondbeteekenis van *ålå* in het oog houdende, toch duidelijk: bl. 501/502 *awon* (*pĕdjah kenging soesah, margå pinisah ngjogå*) *bagyå* (*jen kandjêng poekoeloen angoentapnå ing kawoelå*) slecht(er) is het.... een geluk zou het zijn als.... d. i. dood U mij liever, dan dat ik sterf van verdriet, omdat ik van mijn kind gescheiden ben.

Voorts het woord *mrĕgåjå*, als „uitroep van verwondering."

Ik heb het woord tot nog toe alleen in de *Gålå Gålå* aangetroffen. Het Javaansche Woordenboek van Wilkens geeft als beteekenis op: „het zou een wonder, een geluk zijn!" ook wordt het gelijkgesteld met *båjå*, „mogelijk, doch niet waarschijnlijk" (ook wel *pirå bårå* of *båjå*) en met *mongså*, 't zal wel niet dat, of *manèh* ... *jèn* „hoeveel te meer of minder is het te denken, dat"; door mij reeds vermeld in de Nooy's Dialecticon. Thans echter ben ik in staat van die min of meer uiteenloopende beteekenissen een *verklaring* te geven. Als men *mrĕgåjå* splitst in *mrĕgå* en *jå*, of gebruikelijk *mĕrgå* en *jå*, beantwoordt het volkomen aan het gewone Javaansche *gene-jå* (ook wel *jå-gene*). *Gene* toch is gelijk aan *dene*, in het tegenwoordige Javaansch redengevend gebruikt evenals *mĕrgå*, *margå* of (*a*)*margå*.

Naar analogie zou dus ook de uitroep van verwondering *kalinganejå* bestaan, niet uit *kalingane* en *å* met tusschengevoegde *j*, maar uit *kalingane* en *jå*. En *mendahanejå?* de Javanen gebruiken van den Krâmå-vorm *mendahipoen* ook den vorm *mendahipoen* + *å*, doch dat kan een vergissing zijn; in ieder geval *mrĕgåjå* uit *mrĕgå* en *jå* staat vast, want *mregå* + *å* zou geven *mregåhå*.

Een andere uitroep van verwondering, die ook wel eens verklaard wordt met *genejå* is het woord *dadaq* of *dadaq-an*, dat meestal voorkomt in de beteekenis van „onverwacht" of „plotseling." Dit woord nu heeft een geheel andere oorspronkelijke beteekenis, die men kan opsporen door het te vergelijken met andere van denzelfden stam *daq* afgeleide woorden. *Idaq* namelijk beteekent „het met den voet treden *of* trappen (op iets)", *tindaq* schrede; *dadaq* of *dadaq-an* moet dan ook eigenlijk aanduiden het „onverwachts of plotseling ergens d e n v o e t z e t t e n (of komen), o p t r e d e n", zoo in Kantjil I, 18 *dadaq kang kåjå roepa moe* „kijk! onverwachts treedt iemand van jou uiterlijk op", al wordt het thans meestal gebruikt in de beteekenis „van een verwondering of bevreemding over iets dat tegen verwachting gebeurt of iemand overkomt"; zoo ook de afgeleide vormen *andaḍaq*, *kĕdadaq* of *doemadaq-an*. In onze *Gålå Gålå* bv. (bl. 309): *doemadaq-an lilih doekane*: „kijk onverwachts bedaarde zijn toorn".

Merkwaardig overeenstemmend is ook weder hier de grondbeteekenis van *andoedoeq* of *kĕdoedoeq* afgeleid van den met *daq* verwanten stam *doeq*, voor welk laatste het Javaansche Woordenboek van Wilkens opgeeft: „overvallen, verrast door iemands k o m s t". Deze vormen, mij uit de lectuur nog onbekend, trof ik eerst onlangs aan in de Javaansche Courant *Djawi Kaṇḍa*, den laatsten in jaarg. 1902 n°. 76, den eersten in jaarg. 1901 n°. 129.

LEIDEN. A. C. VREEDE.

HET INFIX *IN*

NIET EEN INFIX OM PASSIEVE VORMEN TE MAKEN, MAAR DE TIJDSAANWIJZER OM AAN EEN VORM DE WAARDE TE GEVEN VAN EEN GEDECIDEERD AFGELOOPEN HANDELING.

Het inzicht in de structuur der talen van de Maleisch-Polynesiscne taalfamilie is, zeker niet het minst door de studiën van den man, aan wien in oprechte hulde dit album wordt aangeboden, belangrijk veel ruimer en juister geworden. Zijne onderzoekingen hebben bovenal doen uitkomen, dat vele der oudere opvattingen onjuist waren, en dat ook de Maleisch-Polynesische talen van een andere zijde bekeken moeten worden, dan men deed, dat men ze niet heeft te beschonwen als erg primitieve talen, daar ook zij in wezen een lange geschiedenis hebben doorgemaakt, en in plaats van onontwikkeld, zeer verworden, versleten en vergaan zijn, iets wat het eerst door Kern's partner in deze studiën, wijlen van der Tuuk, duidelijk en scherp werd geformuleerd.

Het voorhanden zijn van die oudere opvatting laat zich begrijpen, en zelfs gemakkelijk verklaren. Wanneer men den gang van zaken even nagaat, en de geschiedenis raadpleegt, dan bespeurt men oogenblikkelijk, dat de beoefening dezer talen van het Maleisch moest uitgaan, en dit heeft jaren lang zijnen nadeeligen invloed laten gevoelen, en het doet dit nog. Het Maleisch is nu eenmaal een der meest verarmde talen van de westelijke groep der familie, al is het klankstelsel er vrij sterk in gebleven.

Met het Maleisch moesten deze studiën beginnen. Toen de Portugeezen dezen Archipel bereikten, heerschten op het gebied, dat thans het Nederlandsche territoor vormt, vier dezer talen als cultuurtalen. Dat deden zij ook toen de Hollanders er kwamen, en dat doen zij er nog, het Maleisch, het Javaansch, het Boegineesch en het Ternataansch, maar het was bovenal het Maleisch, dat als zoodanig veel in te brengen had, omdat deze taal ook tevens, als lingua franca, over den geheelen archipel, en zelfs daarbuiten, als een Proteus, met allerlei gezichten, haren scepter zwaaide. Een ieder leerde Maleisch en een ieder kende Maleisch, alle vergelijkingen ten opzichte van de andere talen van den Archipel, naarmate men ook deze leerde kennen, gingen van het Maleisch uit, werden daarop geschoeid, en op den voorgrond werd steeds geplaatst de eenvoud, de primitieve eenvoud, let wel, die het Maleisch zou kenmerken.

Dit standpunt heeft men thans gelukkig verlaten, maar toch laat zich die uit den historischen loop der beoefening dezer talen geboren invloed op de beschouwingen nog steeds gevoelen, en er zal zonder twijfel nog veel verricht dienen te worden om hem

geheel te boven te komen, te meer omdat ook de andere talen, die uit dezelfde oorzaak voor bestudeering daarna het eerst in aanmerking kwamen, op allerlei punten, zij het dan ook andere, een even erg verarmden toestand vertoonen, en dit op zijn beurt onvermijdelijk op de opvattingen van grooten invloed wezen moest.

Ten opzichte van eene belangrijke bijzonderheid zij dit hier even toegelicht.

Niets schijnt zoo vast te staan als de passieve waarde van het taaie infix *in*, dat in vele talen, dit dient hier dadelijk opgemerkt te worden, en wel juist in die talen welke door de toestanden eerder dan andere voor een nadere kennismaking in aanmerking kwamen, uitsluitend in passieve woordvormen, d. w. z. slechts daarin, wordt aangetroffen, en dan ook daarom als het passieve infix *in* gequalificeerd is geworden, volkomen verklaarbaar, maar daarom nog geenszins tevens ook correct.

Het opnemen der talen van de Philippijnen, en van de directe verwanten van deze, in het onderzoek heeft reeds op vele punten doen zien hoe verkeerd en benepen op vele punten de langs de boven genoemde historische lijn geboren opvattingen waren. Ten opzichte van het infix *in* werd tot nog toe de vraag niet gesteld: wat deze talen ons daaromtrent eigentlijk wel leeren.

De uitkomst is een geheel andere, een frappant verschillende, en dat, terwijl juist ook deze talen ons dat infix *in* in passieve vormen, op een zelfde wijze als die andere talen, leveren.

In die talen van de Philippijnen, of laat ons liever zeggen in de talen met tijdvormen, want zoo zijn daarmede tegelijkertijd ook de aan deze talen nader verwante begrepen, is het werkwoord zeer sterk ontwikkeld, maar vertoont het ook tevens vele archaistische vormen. Verdere ontwikkeling schonk aan vele vormen het leven, die nadere, nauwkeurigere, specialere tijdsnuanceeringen aangeven, of ook aan vormen, waardoor een meervoud van de handeling, en dan ook van de handelende personen of de behandelde objecten wordt uitgedrukt. Het uiteenloopend uiterlijk dezer vormen in de verschillende talen doet zien, dat zij voor een deel zeker nieuw-formaties zijn. Doch daarnaast vindt men bepaaldelijk voor de hoofdtijden, bij alle verschil, dat ook hier op te merken valt, een substratum van tijdvormen, dat zij samen gemeen hebben, en dat zij zonder twijfel gezamentlijk uit den ouderen toestand dezer talen, uit haar aller moedertaal, hebben overgenomen en georven. Het zal voor velen, op dit oogenblik, nog niet gemakkelijk zijn zich een goed denkbeeld te vormen van het werkwoord in deze talen. Hoewel bijv. in de grammatica voor het Ibanag van de Cuevas en die van Adriani voor het Sangireesch een goed overzicht over de werkwoordsvormen, in tabelvorm, wordt gegeven, zijn ook zelfs de gegevens daar verstrekt, nog niet voldoende, dat men uit hunne beschrijvingen ook de genetische waarde van ieder der vormen en hare onderlinge verhouding van het gewenschte standpunt dadelijk opmerkt en voelt. Dit veroorzaakt, dat het werkwoord zich veel ingewikkelder voordoet dan het in werkelijkheid is, en dat is bij de mededeelingen over het werkwoord in de andere talen, in de andere grammatica's, nog veel voelbaarder. Men heeft, bij volledigheid in de opgaven, naar een vereenvoudiging in de beschrijving te trachten, maar zal zich, als men begint zich te bepalen bij de vormen der hoofdtijden, waarmede hier bedoeld worden: de tegenwoordige tijd, de gedecideerd verleden tijd, en de toekomende tijd, spoedig een goed inzicht in de verhoudingen kunnen verwerven, al is het waar dat zoowel de toekomende tijd als vooral de tegenwoordige tijd in hooge mate gefluenceerd en in vorm gewijzigd werden.

Uitvoerigheid zou hier allerminst op hare plaats zijn hoezeer het onderwerp er ook

toe uitlokt. Beknoptheid is wenschelijk, en kan verkregen worden door een kort tabelarisch overzicht van de vormen dier hoofdtijden in verschillende dier talen met tijdvormen, voldoende om te laten zien wat op het punt in quaestie opgemerkt behoort te worden. Het is zelfs niet noodig de beteekenissen der woorden op te geven, evenmin als de tabel uitgebreid behoeft te worden over de passieve vormen, daar het feit dat het infix *in* ook in dezen wordt aangetroffen van genoegzame bekendheid is. Slechts zou dit wenschelijk zijn om even aan te toonen, dat dit in die talen met tijdvormen geschiedt op een wijze, die geheel overeenkomstig is met die waarin men het infix *in* in de *actieve* vormen dier talen aantreft.

Zooals bekend is kunnen de actieve vormen in deze talen in twee groepen verdeeld worden, nl. die met het infix *um*, en een tweede, waarbij de vormen gemaakt zijn met praefixen, die allen met een *m* beginnen. Enkele dezer laatste hebben, door de intransitieve waarde die ze kenmerkt, menigwerf ook een passieve beteekenis, iets wat op het betoog van geenerlei invloed is, trouwens het is genoegzaam bekend, dat woorden als „gebroken" zoowel kunnen beteekenen „stuk" als „stuk gemaakt", en waarom. Er kan dus volstaan worden met van de laatste groep slechts een voorbeeld van één dier praefixen te geven, doch behoudens de vormen der drie hoofdtijden wordt ook vermeld die van den imperatief, om reden dat de eenvoudigste en duidelijkste vorm van de afleiding meer dan eens slechts in imperativo optreedt, waarnaast dan de tegenwoordige tijd of de toekomende tijd door een nieuw-formatie of een omschrijving pleegt uitgedrukt te worden. In de tabel wordt verder van twee soorten van letters gebruik gemaakt, staand en cursief, om de regelmatige vormen te laten uitkomen tegenover de andere, die in de tabel moesten worden opgenomen, maar nog nadere bijzonderheden vertoonen (omschrijving of reduplicatie, dit laatste eensdeels om een duur aan te geven, praesens, anderdeels om hesitatie of een dubitatief uit te drukken (futurum). De laatste vormen, de onregelmatige, zijn in cursief gegeven.

In bijzonderheden over deze onregelmatige vormen nog het navolgende.

Favorlang. In het fut. reduplicatie, in imperativo een conjunctief- of optatief-vorm.

Ibanag. In het fut. een omschrijving, vgl. Iloco en Toumbulu, misschien ook Bisaya.

Iloko. In het fut. een omschrijving. Bij de vormen met de met *m* beginnende praefixen in het praesens en den imperatief een habitatief-vorm, zooals uit het Ibanag, zie de grammatica van de Cuevas, blijken kan.

Pampanga. Bij het infix *um* in het praesens een geredupliceerde vorm (zonder het infix), dien men in het Tagalag als futurum terug vindt.

Tagalog. In het praesens en in het futurum een geredupliceerde vorm; over dien van het werkwoord met het infix *um*, zie men bij Pampanga.

Bikol. De praesens-vorm bij het werkwoord met *um* is eigentlijk de verleden tijd van de vorm in het futurum gebezigd, welke zelf van een andere afleiding is, met het *ma*-praefix. De andere groep vertoont als het Tagalog reduplicatie, zoowel in het praesens als in het futurum.

Bisaya. Bij *um* reduplicatie in het praesens, bij de andere groep een eenigszins heterogene afleiding. Op *mobakal*, het futurum van het werkwoord met *um*, werd reeds gewezen bij het Ibanag. Men zie nog hieronder.

Sangihĕ. In praesens een redupliceerde vorm. Die bij het werkwoord met *um* is eigenaardig gebouwd, doch bij de verklaring er van kan hier niet worden stil gestaan. De imperatief wijkt af.

Vormen met het infix *um*.

	Favorlang.	Ibanag.	Iloko.	Pampanga.	Tagalog.	Bikol.	Bisaya.	Sangihĕ.	Toumbulu.	Malagasy.
Praesens....	gumat	lumakad	sumurat	*susulat*	*sungmusulat*	*minagibo*	*binmabakal*	*dudaleng*	tumuru	
Perfectum...	ginumat	liminakad	simurat	sinulat	sungmulat	giminibo	binmakal	dimaleng	timuru	
Futurum....	*gagumat*	*praes. + noka*	*praes. + to*	sumulat	*susulat*	*magibo*	*mobakal*	dumaleng	*praes. + mokan*	
Imperativum.	*gata*	lumakad	sumurat	sumulat	sumulat	gimibo	bumakal	*daleng*	tumuru	

Vormen met een praefix met *m* beginnende.

	Favorlang.	Ibanag.	Iloko.	Pampanga.	Tagalog.	Bikol.	Bisaya.	Sangihĕ.	Toumbulu.	Malagasy.
Praesens....	mabas	mattuddu	*agayat*	manaral	*naghahanap*	*naggigibo*	*nagabakal*	*mĕbĕbera*	mahaturu	mijery
Perfectum...	minabas	nattuddu	nagayat	menaral	naghanap	naggibo	nagbakal	nĕbera	minahaturu	nijery
Futurum....	*mamabas*	*praes. + noka*	*praes. + to*	manaral	*maghahanap*	*maggigibo*	magbakal	mĕbera	*praes. + mokan*	*hijery*
Imperativum.	*abasa*	mattuddu	*agayat*		maghanap	maggibo	magbakal	*pĕbera*	mahaturu	*mijeria*

Toumbulu. In het futurum een omschrijving, zie bij het Ibanag.

Malagasy. Het futurum wijkt af met zijn omzetting in een *h* (dat is een *k*). De imperatief is, als in het Favorlang, een optatief-vorm.

Om de resteerende, in staand gedrukte, regelmatige vormen is het hier te doen, onverschillig of de vorm eenvoudig met het *m* praefix of met een enkel *um* nu al voorkomt in het praeseus of in het futurum, dan wel slechts in den imperatief, terwijl het feit, dat onder Bikol in de tabel *gimibo,* en niet *gumibo,* als voorbeeld staat, niets te beduiden heeft, aangezien de *i* in het infix slechts een phonetische wijziging is van de vereischte *u*, om de volgende *i* van den stam *gibo*. Men vindt nevens de gegevene, zoowel in deze tijden, als ook in het perfectum, nog wel andere vormen, die hier niet opgenomen werden, bijv. geknotte, vooral waar het stamwoord met een vokaal begint, doch ook dit doet hier niets ter zake af, daar de gegevene reeds voldoende duidelijk demonstreeren wat in het licht gesteld moet worden, en het opsommen van die andere vormen de zaak allicht weder eenigszins verduisteren zou.

De perfectum-vormen van het werkwoord met *um: ginumat*, *liminakad* (voor *luminakad*), *binmakal* (voor *binumakal*), *sungmulat* (voor *sînumulat*), *sinurat* (voor *sinmurat* = *sinumurat*), *simurat*, *dimaleng* en *timuru* (voor *sinumurat*, *dinumaleng* en *tinumuru*) wijzen duidelijk uit dat de verleden tijd van den werkwoordsvorm met *um* gevormd is door inschuiving van het infix *in,* evenzeer als *minabas* en *minahaturu* dit voor de vormen met een *m*-praefix aantoonen, daar in verband met deze vormen, en met die van het infix *um*, *nattuddu*, *nagayat*, *naghanap*, *nagbakal*, *nĕbera* en *nijery*, zich voordoen als geknotte vormen, van *minattuddu* enz., vormen die zich tegenover die andere dadelijk laten veronderstellen. In het Pampanga hebben eigenaardige samentrekkingen plaats, en *manaral* zou voor *minaral*, d. i. *minanaral*, kunnen staan, vgl. *sinurat* voor *sinumurat*.

Over de formatie van de passieve vormen kan hier, zooals reeds gezegd werd, het zwijgen bewaard worden. Wie ze in de beschouwing zal willen opnemen, doe dit in een zelfden trant als dit hier voor de actieve vormen is geschied, en dan zal hij gewaar worden, dat *in* ook in deze vormen op een zelfde wijze optreedt, namelijk alleen wordt aangetroffen in die vormen, welken tevens een verleden tijdswaarde hebben, of wel van deze vormen zijn afgeleid, dat dezelfde vormen ook zonder het infix *in* met een passieve waarde optreden, en dat dus, met andere woorden, de passieve waarde dezer vormen niet schuilt in, noch daaraan wordt gegeven door het infix *in*. Voor het Toumbulusch werd dit implicite reeds aangegeven in Une forme verbale particulière du Toumbulu in de Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1902, waar tevens aan den dag komt, dat het infix *in* afgewisseld wordt met een praefix *ni.* Zulk soort nevenvormen vindt men niet alleen in de taal van de Minahasa, en daarnevens staat, dat men ook naast het infix *um* een nevenvorm *mu* als praefix aantreft, zooals vermoedelijk in Bisaya *mobakal* = *mubakal,* maar ten opzichte van dit *ni* kan en moet hetzelfde geconstateerd als omtrent *in* hier aan den dag werd gebracht, nl. dat het blijkt, dat dit praefix *ni*, evenals het infix *in*, ook bij actieve, let wel, actieve vormen gebezigd wordt om aan een vorm een gedecideerd-verleden tijdswaarde te geven, een waarde die het ook in de parallele passieve vormen blijkt te hebben, waaruit weder volgt, dat het niet het infix *in* is, dat aan deze vormen de passieve waarde geeft, met andere woorden dat *in* niet is een infix om passieve vormen te maken, maar slechts een tijdsaanwijzer, die aan een vorm een waarde geeft van een gedecideerd afgeloopen handeling.

Hoe dan nu die vormen te verklaren in die andere talen, waarin men het infix *in*

uitsluitend aantreft in vormen met een passieve waarde, en deze vormen als het ware aan dit infix die waarde schijnen te ontleenen? Het werd aan het begin van deze mededeeling reeds gezegd, men heeft de vue op de talen van de Maleisch-Polynesische taalfamilie nog belangrijk te wijzigen, en nog vele van de uit de geschiedenis der beoefening dezer talen geboren opvattingen te herzien en te écarteeren. Het taaie infix *in* is in die talen, na of onder het verloren gaan van de tijdswaarde der werkwoordvormen, in enkele passieve vormen of uitsluitend in dezen, behouden gebleven, het is een survival uit een ouderen toestand, dat aangehouden werd, en nu die passieve waarde aan die vormen schijnt te geven, of laat men desnoods zeggen geeft, maar dit slechts doet, om dat de woordvorm zelf passief is of al was, doch niet uit zijn eigen aard.

Het verloren gaan der tijdswaarde van de vormen met *in* moet voor vele talen al vrij lang geleden zijn opgetreden. Dit wijst de groote verspreiding der zoogenaamd passieve waarde van het infix *in* uit, waarvoor men zie het hoofdstuk der Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der westersche afdeeling van Maleisch-Polynesische taalfamilie, dat hier in aanmerking komt, of beter Kern's geschriften van taalvergelijkenden aard. Maar omgekeerd wijst nu juist die groote verspreiding ook uit hoe uitgebreid eenmaal de faculteit is geweest om tijdsverschil bij het werkwoord in den vorm, en wel door middel van het infix *in*, uit te drukken, van haast iedere taal kan dit door het voorhanden zijn van enkele oude vormen met *in* nu nog, om zoo te zeggen, worden aangetoond, al is de eigentlijke tijdswaarde der vormen niet direct meer te bewijzen. Maar als een phenomeen, en dat van een bijzonder sterke bewijskracht, levert het tegenover de Noordelijke talen zoo sterk geisoleerd staande Malagasy weder vormen met tijdswaarde, die daarom in de tabel ook vermeld werden, en zich het gereedelijkst laten verklaren, op een zelfde wijze als dit hier ten opzichte van verschillende der vormen van den verleden tijd in die Noordelijke talen is gedaan, namelijk als te zijn ontstaan door afknotting, als hoedanig zich wellicht de vorm van het futurum in het Malagasy ook laat verklaren. Van belang is hierbij bovenal, dat het verschil in tijdsvormen in het Malagasy ook geconstateerd kan worden in het actief, en dat de vormen in een parallele richting, d. w. z. tegenwoordige tijd met tegenwoordigen tijd, verleden tijd met verleden tijd, enz., samengaan, en dat ook in het Malagasy in den verleden tijd de *n*, die nu blijkt het restant te zijn van het infix *in*, den verleden tijdsaanwijzer, teruggevonden wordt.

WELTEVREDEN, December 1902. J. BRANDES.

ZUR ERKLÄRUNG DES MAHĀVAṂSA.

Meine Mahāvaṃsa-Studien haben mich naturgemäss auch dazu geführt, die Ṭīkā auf ihren Wert für die Feststellung des Textes hin zu prüfen. Ich bin geneigt, ihr durchaus keine geringe Bedeutung beizumessen; aber es ist mir nicht möglich, auf diese Frage hier näher einzugehen. Eine befriedigende Beantwortung hat ja eine umfassende Kenntnis der verschiedenen Mahāvaṃsa-Handschriften zur Voraussetzung, die mir abgeht, und wir haben gegründete Aussicht, von Hardy's Hand in Bälde eine kritische Ausgabe der ceylonesischen Chronik zu erhalten, die ein wirkliches Bedürfnis zu befriedigen bestimmt sein dürfte, und in der wohl auch die Ṭīkā entsprechende Würdigung finden wird.

Ich möchte hier nur eine einzelne Stelle herausgreifen, weil sie mir geeignet erscheint, die Wichtigkeit der Ṭīkā nicht bloss in textkritischer sondern auch in exegetischer Beziehung darzuthun. Es ist dies die Stelle 13, 16–20.

Im vorhergehenden wird erzählt, wie Mahinda, ehe er seine Reise nach Ceylon antritt, in Begleitung von vier Theras und des Novizen Sumaṇa sich aufmacht, um seine Verwandten in Dakkhiṇāgiri zu besuchen. Von da begibt er sich zu seiner Mutter nach Vedisa. Hier empfängt er von Sakka den Auftrag, nunmehr nach Lankā sich zu begeben. Der Text, wie er in die Colomboer Ausgabe aufgenommen ist, fährt nun fort:

16*b*. *Deviyā bhaginīdhītu putto Bhaṇḍukanāmako*
17. *therena Deviyā dhammaṃ sutvā desitam eva tu*
anāgāmiphalaṃ patvā vasi therassa santike.
18. *tattha māsaṃ vasitvāna jeṭṭhamāsass' uposathe*
thero catuhi therehi Sumaṇenâtha Bhaṇḍunā
19. *saddhiṃ tena gahaṭṭhena naratāñātihetunā*
tasmā vihārā ākāsaṃ uggantvā so mahiddhiko
20. *kheṇen'eva idhāgamma ramme Missakapabbate*
aṭṭhāsi Pīlukūṭamhi rucir-Ambatthale vare.

In der Ṭīkā fehlt nun der ganze Vers 18. Mir erscheint das sehr bemerkenswert. Lassen wir ihn nämlich bei Seite, so schliesst sich V. 19 ganz ungezwungen an V. 17 an, während bei der vorliegenden Textgestalt V. 16*b* und 17 recht unvermittelt und abgerissen dastehen. Dass ausser Bhaṇḍu noch vier Theras und der Novize Sumaṇa sich in Mahindas Gefolge befanden, ist schon oben in V. 4 mitgeteilt. Es begreift sich aber sehr wohl, dass

ein späterer Abschreiber nach V. 17 noch einmal besonders hervorzuheben für nötig hielt, dass die gleichen Persönlichkeiten den Mahinda auch nach Lankā begleiteten. Dies hat dann zu der, wie mir scheinen will, nicht sehr geschickten Interpolation von V. 18 geführt. Die endgiltige Entscheidung über diese Möglichkeit müssen wir zurückstellen, bis wir wissen, wie die einzelnen Handschriften sich verhalten. Ueber eine andere rein exegetische Schwierigkeit der Stelle aber kommen wir, wie ich meine, schon jetzt mit Hilfe der Ṭīkā ins klare. Diese Schwierigkeit liegt in dem Compositum *naratā-ñāti-hetunā.*

Die Uebersetzung Wijesiṇhas hat "who was a layman, lingering not on account of domestic affections", mit leichter Veränderung der Turnour'schen Wiedergabe „who, though still a layman, had laid aside domestic affections." Ganz anders die Ṭīkā. Hier ist das Compositum übersetzt durch *manussabhāvajānanāya.* Wir hätten also hier für *ñāti* die Bedeutung „Erkennen, Wissen u. s. w." anzunehmen und zu übersetzen „zu dem Zweck, damit man sie als Menschen erkenne". Dies ist auch in der That richtig, wie sich aus dem folgenden ergibt. Im nächsten pariccheda wird nämlich das erste Zusammentreffen des Königs Devānampiyatissa mit Mahinda geschildert und erzählt, wie der Fürst in den Theras zuerst Yakkhas vermutete. Er erkundigt sich bei Bhaṇḍu über sie, und nun heisst es:

31. *Bhaṇḍussa gihibhāvena gatāsaṅko narissaro*
aññāsi narabhāvaṃ so.

und die Ṭīkā erklärt dies mit den Worten *so tesaṃ manussabhāvaṃ Bhaṇḍukassa gihibhāvena aññāsi.* Es ist nun wohl sicher, dass diese Stelle direkten Bezug nimmt auf 13. 19, insbesondere dass mit *aññāsi narabhāvaṃ* so dass Compositum *naratāñāti* aufgenommen wird. Der Sinn des ganzen ist also der, dass die Erscheinung der Theras selbst die Furcht des Königs erregte, Bhaṇḍu aber, der Tracht und Auftreten eines Laien zeigte, hatte menschliches Aussehen, wodurch Devānampiyatissa sich beruhigt fühlte. Alles dies hatte Mahinda vorausgesehen und aus eben diesem Grunde ausser seinem priesterlichen Gefolge auch einen Laien mit sich nach Laṅkā genommen.

Das interessanteste ist wohl, dass durch die Stelle Mah. 13, 19 somit für p. *ñāti* die Bedeutung =*jānana* bestätigt wird.

Erlangen. WILH. GEIGER.

بسم الله الرّحمان الرّحيم

اينله حکاية سأورڠ راج يڠ امت اينده٢ چريتراڽ

سکالي ڤرستوا ڤد سوات ماس دان زمان اداله سأورڠ راج برنام **سريبهاشاکويد** ترلالو بسر کرجاءنڽ دان ترلالو امت بجقسان **بديمان** لاڬي تاجم عقلڽ دڠن بايک طبيعة ڤراڠيڽ دالم سکل ڤربواتنڽ دان ڤرکتاءنڽ اداڤون نام نڬريڽ **بهاشاڤور** مک راج ايتڤون ساڠت کاسيهڽ اکن سکل رعيتڽ بسر کچيل هين دين اين تتڤي يڠ ترلبه دکاسيهيڽ **يأيت** منتريڽ امڤت اورڠ ۞ يڠ سأورڠ اصلڽ در بنوا جمبودويڤ برنام **داتو سريسکريت** مک ايله يڠ منجادي ڤردان منتري ترلالو مليا ڤڠکتڽ دان بسر کوساڽ دالم نڬري ايت ۞ اداڤون روڤاڽ سڤرت اورڠ برهمان برڤاکيي ڤکاينڽ يڠ اينده٢ مک ايڤون تله توا تياد کتهوان عمرڽ موکاڽ برچهاي تتڤي تياد ڤرنه ترسنيوم ملاينکن کرس کنچيڠ صفة موکاڽ ايت سوارڽ دالم تتڤي دڠن مردوڽ جوڬ بوبيڽ ۞ يڠ سأورڠ لاڬي **رهادين جاوا** نماڽ ايڤون کورڠ توادرڤد داتو سريسکريت ايت ڤکاينڽ ڤون کورڠ عانس کارن باجوڽ کويق دان کاينڽ تياد برکاست تتڤي مليا جوڬ بوبيي سوارڽ کارن کدڠارن ددالمڽ بوبيي سوار ڤردان منتري سبب دهولوکال تله لام اي برصحابتصحابتن دڠن داتو سريسکريت ايت ۞ يڠ سأورڠ لاڬي برنام **رهادين روسي** يأيت اصلڽ در سبواه نڬري يڠ جاوه تمڤتڽ ڤکاينڽ ممبري حيران ڬيلڠڬميلڠ کلهاتنڽ دڠن چهاي يڠ عجائب برورن٢ روڤاڽ ۞ اداڤون سوارڽ دمکين جوڬ سڠݢه باڤق اورڠ تياد سودي منډڠرڽ کتاڽ ترلالو کرس بوبيڽ سوار ايت ۞ باڤق اورڠ لاڬي سوک جوڬ کتاڽ وه ابلو بوبيڽ سڤرت اڠين کرتأ کرتو دالم ڤوهن هوتن رهب انتوا بوبيي ککف ݢمڤيت جرم دالم سوڠي بسر٢ ۞ يڠ سأورڠ لاڬي برنام **رهادين کيلتي** اصلڽ در سبواه ڤولو دتڠه لاوت برنام ڤولو زمرود اداڤون ماول٢ داتڠڽ کڤد راج بهاشاڤور ايت ديم٢ لاڬي دڠن تأدت کارن دالم نڬريڽ سنديري باڤق اورڠ بنچي دان دڠکي اکن دي لالو ايڤون دڤليهارا اوله راج ايت دان دڤوجي سرت دکاسيهيڽ سڠݢه دجاديکن **بڬيند** اکن دي منتري برسام٢ دڠن داتو سريسکريت دان رهادين جاوا دان رهادين روسي ۞ سهدان لاين درڤد کامڤت مريکئيت اداله ترلالو باڤق اورڠ لاڬي يڠ برصحابة دڠن راج بهاشاڤور ايت ۞ اد يڠ مود اد يڠ توا اد يڠ کچيل اد يڠ بسر ڤڠکتڽ دان ترمشهور نماڽ اد يڠ هين اد يڠ مليا ۞ مک سکلين مريکئيت ڤون دوا بڠساڽ يڠ سوات برنام بڠس **بهودويڤ** دان يڠ

سوات برنام بڠس **شويتفورش** كدوا بله بڠس ايت سلالوله هندق بردهولو٢ن سأورڠ اكن سأورڠ
كارن سكلين مريكئيت ساڠت مڠاسيهي اكن رجاڽ سكلين هندق براوله فوجين۞ سته براف لماڽ
مک فد سوات هاري راج سروبهاشاكويد فون برسمايم داتس تختا كرجاأنڽ دهادف اوله سكل
منتريڽ دان هلبالڠڽ دان اورڠ بسر٢ڽ دان رعيتڽ هين دين مک سبد راج ايت دڠن سوار يڠ
مانس اداله برچمفر دکچيت هي سكلين يڠ ككاسيهي اين بسر دان کچل اداله كامو كفڠڬل
كماري سكارڠ سبب اكو هندق ممبري معلوم بهوا فد هاري سكارڠ اكو هندق منڠڬلكن كمليأن
دان كبسارن كرجأن اين كارن اداله شرط دالم نڬري اين مڠتاكن سڬل راج٢ يڠ تله توجه فوله
تاهون عمرڽ تأدافت تيباد هندقله منڠڬلكن كرجاءنڽ۞ سته ديم بڠند مک برداتڠ سمبه فردان
منتري سمبهڽ يا تونک افته داي كامي اورڠ سكلين جک تونک تيباد لاڬي۞ مک دمکين جوڬ
سمبه منتري يڠ لاين دان هولوبالڠ دان هندي تولڽ ايت سكلين كارن دکچيتله مريكئيت سكلين
فد سڠكاڽ راج سروبهاشاكويد ماسه قوة جوڬ بداڽ تيبادله فاتت بڠند برهنتي درفد كرجاءن سهڠڬ
تيباد برتمو دڠن بڠند لاڬي سعمر هيدفڽ۞ مک برسبد فول بڠند هي ككاسيهک سكلين جاڠن
كامو برسوسه هاتي كارن تيباد جاوه درفد كامو سكالين يڠ باف فرڬي ايت مک جک كامو كهنداكي بولهله
كامو سكلين فرڬي برسام٢ نسچاي باف هندق فايهار بايک٢ سفرت دهولو سڠڬهڽ تيباد برلاينن
فڠكت لاڬي تتفي تتف دان ككلله كاسه باف اكن انق سكلين كارن سكارڠ سكلينڽ سام فڠكتڽ
دالم هاتي باف۞ سته بڠند برتيته دمکين مک تورنله بڠند درفد تختا كرجاءنڽ لالو براڠكت
مک تيبادله سأورڠ فون انتار سكلين مريكئيت يڠ تيباد مڠيرڠ دي۞ ادافون راج سروبهاشاكويد سته
اي منڠڬلكن كرجاءنڽ مک ببراف تاهون دان بولن لاڬي بڠند هيدق دڠن سنتوس دان سوکچيت
دتڠه ككاسهڽ مک كاسهڽ اكن مريكئيت فون سفرت تامن بوڠله يڠ برامبورن دان سمربؤ باوڽ دباو
اڠن كمان٢ سرت مڤوكاكن هاتي مانوسي دمکينله اداڽ تمت۞

VERTALING.

IN DEN NAAM VAN ALLAH DEN BARMHARTIGE EN GOEDERTIERENE!

DIT IS HET VERHAAL VAN EENEN KONING DAT ZEER SCHOON IS OM TE HOOREN.

Er was ereis op eenen tijd een koning, genaamd *Sarwa-bhâçâkowida.* Zijn rijk was zeer groot en hij was wijs en beleidvol en ook schrander van geest, terwijl hij goed was van aard en gezindheid in al zijne daden en al zijne woorden. Zijn rijk heette *Bhâçâpûra.*

Die koning nu had groote liefde voor zijne onderdanen, groot en klein, doch die hij 't meeste liefhad dat waren zijne vier rijks grooten, de *măntări's.*

Een van hen kwam uit het land *Jambudwipa* en heette *Dâtuq-Saskrita:* dit was de *Părdâna-măntărî* of rijksbestierder; zeer verheven was zijn rang en zeer groot zijne macht in dat land. Naar het uiterlijk geleek hij op eenen brahmaan. Hij droeg fraaie kleederen en hij was reeds oud — men wist niet hoe oud wel. En zijn gelaat straalde van licht, maar 't glimlachte nimmer: hard en streng toch waren de trekken zijns gelaats. Zijne stem klonk zwaar; toch was de klank ervan niet onwelluidend.

De tweede heette *Râdin-Jâwa.* Deze nu was niet zoo oud als *Dâtuq Saskrita.* Zijn tooi was ook minder fijn, want zijn bovenkleed was gescheurd en zijne voeten waren ongeschoeid. Toch was de klank zijner stem edel van toon, want men hoorde er iets in van den klank der stem des Părdâna-măntări's: in vroegere tijden toch had hij lang omgegaan met *Dâtuq-Saskrita.*

De derde heette *Râdin-Rusi.* Deze kwam uit een land dat ver weg lag. Zijne kleederen waren wonderlijk van snit en ze flikkerden en glansden met eenen vreemden gloed vol afwisselende kleuren. Zijne stem ook wekte verbazing; vele lieden schiepen er geen behagen in, wanneer zij zijn spreken vernamen, en zij zeiden: „De klank is zoo hard." Doch veel anderen ook zeiden: „O, hoe schoon! ze klinkt als de wind die ruischt en ritselt in de boomen der groote wouden, of als 't donderen des watervals in de machtige stroomen."

De vierde heete *Râdîn-Kilti.* Deze stamde uit een eiland in 't midden der zee, 't *Smaragden-Eiland* genaamd. In 't eerst was hij tot den koning van *Bhâçâpûra* gekomen in alle stilte, vervuld van vreeze, want in zijn eigen land woonden er velen die hem haatten en jaloersch op hem waren.

Daarop nam de Koning hem tot zich, en hij prees den man en had hem lief, zoo

zelfs dat hij hem tot zijnen raadsman verhief te zamen met *Dâtuq-Saskrita* en *Râdin-Jâwa* en *Râdin-Rusi.*

Behalve die vier lieden nu waren er nog zeer veel andere menschen die in vriendschap verkeerden met den koning van *Bhâçâpûra:* daaronder waren jongen en ouden, kleinen en grooten van rang en beroemden van naam; geringen waren er en ook aanzienlijken.

En zij allen behoorden tot twee stammen: de eene heette de stam der *Bahudwîpa* en de andere die der *Çwêtapuruṣa.* Deze beide stammen nu streefden er voortdurend naar elkander te overtreffen; want allen beminden den koning zeer en wilden zijnen lof verwerven.

De tijd verliep, en eens op eenen dag zat Koning *Sarwathâçâ-kowida* op den vorstelijken troon, omstuwd door zijne rijksgrooten en zijne legeraanvoerders, zijne edellieden en zijne krijgslieden, hoog en laag in rang, en de vorst sprak op vriendelijken toon, waarin droefheid doorklonk: „O, gij allen, die ik liefheb, aanzienlijken en geringen, dat ik U thans hier bijeen geroepen heb, is omdat ik U mededeelen wil dat ik op dezen dag den luister en de grootheid van dit koningschap wil verlaten; want er is eene wet in dit land, die voorschrijft dat alle koningen die den zeventigjarigen leeftijd bereikt hebben onverwijld het koningschap moeten nederleggen."

Toen de Vorst zweeg, naderde de *Părdâna-măntărî* met eerbied tot hem en sprak: „O Vorst, wat moeten wij Uwe onderdanen toch aanvangen wanneer uwe Majesteit er niet meer is?" En evenzoo spraken ook eerbiedig de andere *măntărî's* en de krijgsoversten en de vrienden alle; want zij waren allen bedroefd. En naar hunne meening was Koning *Sarwabhâçakowida* nog krachtig van lichaam, en was het niet voegzaam dat Zijne Majesteit heenging, zoodat zij hem bij hun leven niet meer zouden terugzien.

Toen sprak wederom de Koning: „O mijne geliefden, weest niet droef te moede; want vader gaat niet ver van u heen. En indien gij 't wenscht, kunt gij allen mij vergezellen, voorzeker zal vader u allen goed verzorgen zooals vroeger. Ofschoon gij niet langer verschillend van rang zult wezen, zal niettemin vaders liefde jegens al zijne kinderen vast en bestendig wezen; want allen zijn voortaan gelijk in rang in vaders hart."

Nadat de koning zoo gesproken had, daalde hij van den vorstelijken troon af, toog heen, en geen van allen die daar waren liet na hem te volgen.

Koning *Sarwabhâçâkowida* leefde, nadat hij zijn koninkrijk verlaten had, nog verscheidene jaren en maanden in vrede en vreugde, te midden zijner geliefden. En zijne liefde tot hen was gelijk eenen bloemengaard, welks geuren zich verspreiden en voortzweven op den adem des winds naar heinde en verre, verheugend der menschen hart.

AMSTERDAM. A. A. FOKKER.

DE EED IN MIDDEN-CELEBES.

Evenals elders in den Archipel is op Midden-Celebes de eed in de eerste plaats zelfvervloeking. Soms wordt deze zelfvervloeking duidelijk uitgesproken, en noemt men zelfs de kwaal of het ongeluk, dat men over zich inroept, als men onwaarheid mocht spreken. In Midden-Celebes wordt bij den eed in den zin van zelfvervloeking nergens eenig symbool gebruikt, alleen gelijk wij zien zullen bij den eed van vriendschap. Wanneer iemand bijv. beticht wordt van een of ander en hij wil dit sterk ontkennen, dan zegt hij: „Hoort, gij goden, die boven zijt en die beneden zijt: wanneer het niet waar is, wat ik nu zeg, zal ik in dit jaar geen rijst of mais eten, zal ik door een omvallenden boom worden verpletterd, zal ik door krokodillen worden opgegeten; ik zal in het ongeluk worden gestort of door menschen worden gedood". Overal is deze zelfvervloeking, die geen afzonderlijken naam draagt, van nagenoeg denzelfden inhoud: het „opgegeten worden door krokodillen" vindt men ook in die streken, waar men nimmer krokodillen te zien krijgt; ja, deze zelfvervloeking in het bijzonder ligt in den mond van den Toradja bestorven.

Is de tegenpartij niet geheel zeker van hare zaak, dan zal zij na zulk eene zelfvervloeking zwijgen, maar is zij van haar recht zeker, dan neemt zij geen genoegen met dezen zuiveringseed, en zal er op aandringen, dat een der godsoordeelen tusschen beide partijen zal worden toegepast; of wel zij eischt een meer volledigen eed, waarvoor de echte Toradja steeds zeer bevreesd is. Het afleggen van zulk een eed heet bij de Bare'e toradja's *mantando koro* van *mantando* „afsnijden, besnoeien" en *koro* „zichzelf". In de andere streken van Midden-Celebes drukt men deze handeling op dezelfde wijze uit: in Mori zegt men *montando*, in Boengkoe *metunde,* bij de Tolalaki in het bovenland van Boengkoe: *mantando kuro*, in Todjo *mositando*, in Napoe *mopinda*, in Parigi *mantando koro.* Met deze woorden geeft men te kennen, dat men zichzelf het leven afsnijdt door zijn lot zelf te bepalen. Hierdoor wordt deze eed tot een godsoordeel alleen van het „duiken", het „speerwerpen" en andere godsoordeelen onderscheiden, doordat hier de onmiddellijke tusschenkomst der goden wordt verwacht. Hij, die dezen eed aflegt spreekt dan plechtig: „o goden daar boven en daar beneden, wanneer ik ongelijk heb, onwaarheid spreek, mag ik binnen eene maand (of ander tijdsbestek) plotseling ziek worden of mag mij een ongeluk treffen". Terwijl een los daarheen geworpen zelfvervloeking geen verder gevolg heeft, is dit anders bij het *mantando koro.* Want wanneer de in den eed genoemde tijd is verloopen zonder dat het van de goden ingeroepen onheil den eedsaflegger heeft getroffen, dan is dit een klaar bewijs, dat de ander eene valsche aanklacht heeft ingebracht en daarvoor moet hij eene boete betalen.

Niettegenstaande zijne theorieën van een verwijderd zielenland velerlei zijn, draagt de Toradja steeds met zich het innige bewustzijn, dat zijne voorouders, *lamoa*, met hem medeleven, hem vergezellen, hem hooren. Daarom is eigenlijk iedere bepaalde uitspraak voor hem een eed, waaraan die goden hem houden. Eene rechtstreeksche onwaarheid zal men dan ook niet van een Bovenlander, maar alleen van de strandtoradja's hooren, tenzij dan dat hem een leugen te zeggen is opgedragen door een hoofd, want alsdan is de leugenaar van de verantwoordelijkheid af. Zelfs wanneer iemand zijn voornemen heeft uitgesproken ergens heen te gaan, en dit gaat niet door, dan zou hem later een ongeluk treffen. Hoe meer gewicht nu eene uitspraak heeft, hoe meer zij nadert tot den eed, want het niet achtgeven op deze gedane uitspraken wordt steeds door de goden gestraft. Dit kan ons niet verwonderen, daar de Toradja's groote waarde hechten aan overeenkomsten en beloften. Eene belofte in het dagelijksche leven om bijv. te komen laat hij steeds volgen door: „als ik niet ziek ben", minder in den zin van ons deo volente als wel om de belofte minder stellig te maken. Eene beklonken zaak, eene zaak, waar *io* „ja" op gezegd is, mag niet meer worden besproken, en men heeft zich stiptelijk te houden aan datgene, waarop men *io* heeft gezegd, niet alleen tegenover de levenden, met wie men de afspraak heeft gemaakt, maar ook tegenover de goden, die hunne nazaten niet zullen helpen in den oorlog, welke uit het niet nakomen van de belofte mocht ontstaan.

Op deze overtuiging berust het geheele systeem van boeten; al zou men het liever niet doen, men gaat toch over tot het beboeten van eene overtreding tegen de adat, want niet alleen het rechtsgevoel der levenden moet worden voldaan, ook dat der overledenen, der goden, der *lamoa*. In alle levensomstandigheden van den Toradja komt de nauwe betrekking uit, welke bestaat tusschen hem en zijne goden.

Uitspraken omtrent scheiding tusschen echtelieden, verloochening van bloedverwantschap, worden daarom ook beschouwd als eeden. Uitspraken als: „ik wil niet meer bevriend met u zijn", „ik wil je niet meer tot vrouw", ofschoon in drift en niet gemeend, mogen niet zonder verzoening met de *lamoa* worden genegeerd. De zwaarste afzwering van een bloedverwant of vriend of echtgenoot geeft men weer onder de volgende woorden: „Als uwe wormen in een boom zijn, zijn de mijne op de aarde; zijn de uwe op aarde, dan zijn de mijne in een boom; als uwe wormen zijn bij den ondergang der zon, dan zijn de mijne bij haren opgang; zijn de uwe bij den opgang der zon, dan zijn de mijne bij haren ondergang". Deze wijze van eedzwering heet *moga'a ule* „de wormen scheiden". Met deze wormen worden bedoeld, die de lijken opeten. De eedsformule beteekent dus: zelfs de wormen, die onze lijken eten mogen niet te zamen leven; wij zijn gescheiden tot na den dood.

Het spreekt vanzelf, dat zulk een eed van vervloeking door een der voorouders gedaan en niet tijdens zijn leven herroepen, in acht moet worden genomen door alle nakomelingen van dien eedsaflegger. Op zulk een eed berust de voortdurende oorlog tusschen de Bare'e toradja's en de Kinadoe toradja's. Toen in den grijzen voortijd (zoo vertelt men) twee voorvaders der Bare'e toradja's, Tetemboe en Moali gongga geheeten, door de laatstgenoemde Toradja's werden mishandeld, deed Tetemboe den volgenden eed: o lamoa sindate, lamoa silau, sangadi malori konau, molari bomba, bare'emo mototoro'o manu, madago muni kita; d. i.: „o goden boven en beneden, eerst als de arengaboom glad van stam zal zijn geworden, eerst als de bombastengels wortelbladen zullen hebben gekregen, eerst wanneer de hanen niet meer zullen kraaien, zal het tusschen ons (Bare'e en Kinadoe toradja's) weer goed zijn". Daarom, wanneer in 3 of 4 jaar de Bare'e toradja's geen sneltocht naar

Kinadoe op het Z. O. schiereiland van Celebes hebben ondernomen, zal hunne rijst mislukken, zullen zij sterven, zullen zij allerlei kwalen krijgen en sterven door de wraak dier voorouders, *lamoa*, omdat zij hunnen eed niet gestand hebben gedaan. Vandaar dat zedelijke overwegingen tegen dit koppensnellen weinig vermogen, en de Toradja's steeds antwoorden: „Als onze heer, de radja van Loewoe, ons de sneltochten daarheen verbiedt, zullen wij het niet meer doen"; want dan draagt de radja van Loewoe de verantwoordelijkheid. Eerst als het Gouvernement in de rechten van Loewoe treedt, zal het dien oorlog, berustende op een eed van een voorouder (hieraan twijfelt geen enkele Toradja) met goed gevolg kunnen beëindigen. Wij kennen Toradja's, die veel liever niet uit koppensnellen zouden gaan bij de Tokinadoe, maar die daartoe gedreven worden door hunne vrees voor de wraak der goden.

Terwijl bij de Toradja's enkele zegswijzen tot eedsformulen zijn gestempeld, kan men dus in het algemeen zeggen, dat iedere stellige uitdrukking een eed is, waarop de wraak der goden volgt bij niet nakomen er van. Iedere eedsuitdrukking, welke voor herroeping vatbaar is, kan worden herroepen. Dit herroepen bij de goden gaat op symbolische wijze en wel als volgt: de eedsaflegger of een ander voor hem neemt een gevorkten grasstengel, welken hij met beide handen vasthoudt, staande met het gelaat naar het Oosten gericht; terwijl hij met iedere hand een stengel van de vork vasthoudt, heeft hij aan ieder gedeelte ook een stukje areca-noot toegevoegd, het eenvoudigste offer. Nu zegt hij ongeveer het volgende: „o goden daar boven en daar beneden [en als een zware eed moet worden herroepen, worden alle namen van goden opgenoemd] ziet op ons neer; hetzij gij achterover ligt, hetzij gij op den buik ligt, ziet hierheen; wij hebben verkeerd gesproken met den mond, maar hier is.... [volgt hetgeen men offert], en voor onze verkeerde woorden deelen wij dezen gevorkten grasstengel. Eerst als de twee deelen van den grasstengel, welken ik hier vaneen scheur, weer aan elkaar komen, zal mijne schuld nog weer aankleven". Dan scheurt de spreker den grasstengel in tweeën; de eene helft legt hij op den zolderbalk, de andere helft op een vloerbalk, of als hij buiten is, legt hij de eene helft in een boom en de andere helft op den grond. Aanvankelijk hebben wij gedacht, dat dit een gedeeld offer beteekende voor de goden boven en de goden beneden. Maar dit is niet zoo: het is eenvoudig een tot getuigen roepen van de goden, dat men zijne schuld van zich heeft afgedaan, dat die schuld nu even ver van hem is verwijderd als de beide helften van den gevorkten grasstengel.

Dit krachteloos maken van een eed, *mantjela panga* genaamd, doet de Toradja veel, ook wanneer hij zich niet bewust is van het feit eene eedsuitdrukking of belofte niet te zijn nagekomen, vooral wanneer hij bij voorbeeld over eene half vergane brug of onder een vermolmden ouden boom moet gaan, waarbij gevaar dreigt om in de rivier te vallen of door den boom verpletterd te worden, als wraak der goden voor onbekende misdaad. Voor dit *mantjela panga* trekt men dikwijls alleen maar een blad van een boom en deponeert dit op den omgevallen boomstam.

Op deze wijze maakt men eene verzekering, eedsuitdrukking van weinig beteekenis, krachteloos, maar bij eeden van meer beteekenis, zooals bij het bovenmedegedeelde *moga'a ule*, is zulk eene aanroeping niet voldoende, maar moeten de voorouders ook worden verzoend met een offer. Bij den verloocheningseed (*moga'a ule*) moet bij verzoening de verloochenaar minstens een buffel ontvangen van hen, die de verzoening tot stand brengen, en weigert de verloochende de verzoening, dan moet ook deze een douceur hebben. Hoeveel te meer dan de goden! ofschoon met deze aanbieding zeer de hand wordt gelicht.

Zal de eed van het *moga'a ule* krachteloos worden gemaakt, dan maakt de eene partij een mandje met 6 stukjes arecanoot gereed, en de andere partij een met zeven stukjes. Zoo ook zorgt de eene partij voor zes stukken wit katoen en de andere partij voor zeven stukken (wanneer niet genoeg wit katoen aanwezig is, mag men ook gekleurd katoen nemen, als slechts het bovenste stuk van den stapel wit is, om de zuiverheid van hart uit te drukken). Bij het medegedeelde aanroepen der goden en het vaneenscheuren van den grasstengel worden het katoen en de stukjes arecanoot den goden aangeboden, maar na afloop van de plechtigheid bergen de oorspronkelijke eigenaars hun katoen weer op.

De gevolgen van dezen afzweringseed (*moga'a ule*) noemt men *natiro dua*, *nakoni dua* „door de *dua* getroffen"; *dua* is hier het best weer te geven met „tweedracht, tweespalt"; *mombedua* „met elkaar in tweedracht, tweespalt leven". Wanneer bijv. iemand zijn broeder als broeder heeft afgezworen, en hij haalt daarna het kind van dien broeder aan, dan zal dit kind door de *lamoa* ziek gemaakt worden, *nakoni dua,* „door tweespalt getroffen". De eenige manier om het kind te doen herstellen is het bovengenoemde *mantjela panga*, maar aan deze plechtigheid laten de Pebato-toradja's dan nog het volgende voorafgaan: Iemand, die met dit werk vertrouwd is, komt bij den zieke; hij neemt een bijl of een hakmes los in de hand, en daarop met een wiedijzer tikkende (*natingko dua*, een pregnante uitdrukking, men slaat — op de bijl — bij gelegenheid van tweespalt), beweegt hij dit voorwerp zevenmalen over den nederliggenden persoon; hij spreekt daarbij het volgende:

dua, dua, dua masae, da osa ana ngkodi se'i;
dua, dua, dua ngkai, da osa ana ngkodi se'i;
dua, dua, dua ntu'a, da osa ana ngkodi se'i;
dua, dua, dua mpapanja mombeduahi pai kasangkomponja;
da osa ana ngkodi se'i;

d. i. „tweedracht van vroeger her, tweedracht van zijn grootvader, tweedracht van zijne grootmoeder, tweedracht van zijn vader, die tweedracht heeft met zijn broeder, dat het kind beter worde!"

Wat de beteekenis van dit natingko dua is, is nog niet te zeggen; de stammen buiten de Topebato kennen het niet; alleen bij epidemieën tikken zij bij ieder sterfgeval op een bijl of hakmes; de eenige verklaring, welke Toradja's hiervan geven, luidt, dat dit tikken op ijzer moet dienen om de overige dorpsgenooten kennis te geven van een sterfgeval, opdat zij niet zouden schrikken bij het vernemen er van!

Ten slotte moet ik nog den eed van vriendschap vermelden, door de Bare'e-sprekers *morapa*, in Saoesoe *motali*, bij de Westelijke bergstammen en in Parigi *mototowi* genoemd. Dit *morapa* heeft plaats tusschen twee personen of twee volken, die elkander „eeuwige" vriendschap zweren. Vandaar, dat dit nogal eens voorkomt bij het vredesluiten, of ook wel, wanneer men zich de vriendschap of onzijdigheid van eenigen vorst in de eene of andere zaak wil verzekeren. Meestal gaan de daarbij gesproken woorden, de eed, gepaard met het wederkeerig geven van eenig teeken, soms echter niet.

Toen in vroegere jaren de stam der Topebato vrede sloot met Parigi, werd de volgende eed afgelegd: Toju manu djela ri Wawo ndoda ungka ri Parigi bare'e maposo. Toju manu djela ri Parigi ungka ri Wawo ndoda bare'e maposo. „Een kippenei is in Wawo ndoda gekomen van uit Parigi zonder te breken. Een kippenei is in Parigi gekomen van uit Wawo ndoda zonder te breken". In werkelijkheid worden geen eieren gebracht, maar de zin is: Wie het eerst het hem toevertrouwde ei breekt, d. i. de bezworen vriendschap

verbreekt, zal getroffen worden door de wraak der voorvaderen, en hij kan niet rekenen op eenig succes in den oorlog, welke daaruit ontstaat. — De Parigiërs waren de eersten, die „het ei braken". Toen zij in den daarop gevolgden oorlog geen enkel voordeel behaalden, en hun land geteisterd werd eerst door hongersnood, toen door pokken en ten slotte het hoofddorp geheel afbrandde, waren allen er van overtuigd, dat deze rampen de wraak waren der voorouders voor „het breken van het ei" (kono kaposo ntoju manu).

Zoo ook hebben indertijd de Tosaoesoe en de Tolindoe een eed gezworen van wederzijdsche vrede en vriendschap. De beide partijen gaven elkaar daarbij: een ei, een bord en een zwaard. De eed, welke daarbij werd uitgesproken, luidde: ane ralinuaka tali se'i, naropu mpedu'o; „hij, die dezen eed niet nakomt, zal bij massa's gedood worden", evenals geschiedt met de uitgeloopen kuit van visch (*du'o*) die bij massa's door de menschen wordt opgevischt, en door de grootere visschen wordt verslonden. Zij zullen even gemakkelijk sterven, als eieren en schoteltjes breken; zij zullen sterven door het zwaard in den oorlog.

De voorwerpen, welke men gewoonlijk wisselt bij het *morapa* zijn een speer en een zwaard, die als panden van het nakomen van den gezworen eed worden bewaard.

Steeds heeft bij dit *morapa* een maaltijd plaats, waaraan beide partijen deelnemen. Bij dezen maaltijd wordt een buffel geslacht (de Tonapoe eischen dikwijls nog, dat een mensch bij die gelegenheid worde geslacht). Van de horens van dit beest, die den buik zullen openrijten van hem, die den eed schendt, bewaart iedere der partijen één. Naar deze handeling heet de geheele plechtigheid *morapa* „van elkaar scheuren", „scheiden", met het oog op het gewei van den buffel, dat gescheiden wordt.

Uit al het bovenstaande blijkt dus, dat voor den Toradja iedere stellige uitspraak als een eed geldt, waarvoor hem de wraak der voorvaders, die met hen medeleven en alles aanhooren, dreigt, maar dat die woorden alleen het karakter van een eed aannemen, wanneer van die uitspraak iets gewichtigs of belangrijks afhangt.

Posso (Tominibocht). ALB. C. KRUIJT.

TAUMATA.

Hooggeachte Leermeester, Op bl. 176 van Uw „Fidji-taal" hebt Gij het woord *tamata* „mensch" behandeld en het bestanddeel *mata* daarvan in verband gebracht met het Alorsche *ata* „mensch", en verder met Boel. Mak. Boeg. *ata* „slaaf", met Polyn. *ata* „verschijning, figuur" en met M. P. *mata* „oog".

Ik heb deze afleiding indertijd ook aangenomen voor het Sigi'sche *tomata*, zooals te zien is op bl. 570 van deel 42 der Mededeelingen van wege het Ned. Zendelinggenootschap. Voor zoover ik weet, is het Sigisch de eenige Toradja'sche taal waarin dit woord de gewone uitdrukking is voor „mensch" [1]).

Onlangs echter werd mij een verhaal verteld in het Bare'e, door eene Pebato'sche vrouw, waarin *tomata* voorkwam in eene beteekenis die mij aan de juistheid dezer afleiding deed twijfelen. Voor de duidelijkheid geef ik hier eerst het verband op waarin de zin met *tomata* voorkomt.

Een man bespiedt zeven *toroli's* (kleine, rood en groen gevederde parkieten), die geregeld in zeker water komen baden. Zij trekken dan hare baadjes (*toroli*-huiden) uit en springen als mooie meisjes in 't water. Het verhaal gaat nu aldus voort: *Ndjo'umo, natima karaba ntoroli au tua'i mpodago, au kapapitunja, mesonomo au tua'i: A, mawau ntomata kita. Napodjangai ntukakanja, nato'o: A, mai saa da tuma'i tomata kita, kambai-mbamba!* „Hij ging heen en nam het baadje van de jongste *Toroli*, die de zevende was, toen zeide de Jongste: Bah, wij hebben (hier) een lucht van menschenvleesch. Hare oudere zusters werden er boos om en zeiden: Och, waarvandaan zou hierheen menschen-vleesch komen, je kletst."

Geheel overeenkomend hiermede is de uitdrukking in de Sangireesche verhalen, waar niet-menschelijke wezens te kennen geven dat zij door den reuk de nabijheid van menschen gewaar worden, n.l. *kai pia' duluru ngkalu tamata'* „er is een lucht van groen hout", of in de taal onzer Sprookjes-Reuzen „ik ruik, ik ruik menschenvleesch". Men zie bijv. het Sangireesche verhaal XXIX, in Bijdr. Kon. Inst. 1894, bl. 99, dat met het bovengenoemde geheel overeenkomt. *Bataha*, de held van 't verhaal, gaat op reis om de moeder te zoeken van een door hem gevonden kind. Hij komt aan eene badplaats van *Bidadari's*, die hij herkent aan den aangenamen geur die er heerscht. Tegen den avond komen negen *Bidadari's* baden. *Bataha* neemt van de oudste harer de kleederen weg, die het kind

---

1) De niet-Sigische Toradja's verwonderen zich dan ook steeds over dit woord. Toen ik uit Sigi terugkwam, vroeg mij menigeen, die mijne kennis van het Sigisch eens op de proef wilde stellen: Wat zegt de *Idja*-taal voor »mensch"?

terstond gaat besnuffelen. De *Bidadari*'s kunnen *Bataha* niet zien, daar hij zich heeft verborgen, maar zij nemen terstond „menschenlucht" waar en drukken dat met de boven genoemde woorden uit.

Of nu het Sangireesche *tamata'* identisch is met het bekende woord voor „ongaar, onrijp, rauw, versch, jong, groen (van planten)", dat bijv. in het Bare'e en de andere Oost-Toradja'sche talen *mata*, in de West-Toradja'sche *namata* (Sig.), *manta*, *namanta*, Mak., Boeg. *mata*, Karo'sch *matah*, Minah. talen *mata'*, Ngadj. *manta*, Boengkoesch en Morisch *momanta*, Jav. Mal. *mĕntah* luidt, dan wel of het met Benten. *tanata*, Talautsch *tata* overeenkomt, doet hier niet ter zake, daar de beteekenis dezer woorden geheel dezelfde is, zooals ten overvloede blijkt uit het Toba'sch, dat *mata* en *tata* naast elkaar in dezelfde beteekenis gebruikt.

Wat nu *tomata* in den mond der *Toroli*-meisjes van het Bare'e-verhaal beduidt, is niet twijfelachtig. De aardbewoners hebben zoowel voor de bewoners der Onderwereld als voor die der Bovenwereld een onaangename lucht. Immers op het oogenblik waarop de mensch naar de onderwereld (*Torate*) gaat, begint zijn lichaam te stinken en kunnen zijne huisgenooten hier op aarde hem niet meer in huis houden, maar evenmin ook kunnen zijne bloedverwanten, die hem naar de Onderwereld zijn voorgegaan, hem in hunne woonplaats ontvangen. Hij kan dus niet tot zijne vaderen verzameld worden, eer hij zijn menschenlucht kwijt is. Daarom plaatsen de Toradja's het lijk van een gestorvene op eene stelling in eene doodkist, totdat het vleesch is weggerot en de beenderen zijn overgebleven. Deze worden bij het doodenfeest uit de kist genomen en gereinigd; eerst dan kan de gestorvene in de woonplaats zijner overleden verwanten komen. Oorspronkelijk is de voorstelling dus wel deze geweest, dat de lijklucht van den pas gestorvene zijnen reeds lang overledenen verwanten, die hun menschenstank reeds kwijt waren, hinderlijk was. Verder is deze opvatting aldus uitgebreid: de aardbewoners hebben voor boven- en onderaardsche wezens een onwelriekende lucht.

Bij tegenstelling is men aan de hemellingen een welriekenden geur gaan toekennen. Het boven aangetogen Sangireesche verhaal geeft er een voorbeeld van, zoo ook eene Parigische vertelling van *Sumboli*, die een Ouderloos Meisje wil trouwen, dat om van hem af te komen, hare gestorvene moeder gaat zoeken. Zij komt bij *Nene Pakande*, eene Oude Vrouw, die alleen in 't bosch woont en de badplaats der *Bidadari*'s bewaakt. In het Parigische verhaal wordt deze vijver *bamba nu Suruga* „de ingang van den Hemel" genoemd, wel een bewijs dat de verblijfplaats der afgestorvenen, al heet zij *Suruga*, bij deze Mohammedanen nog onder den grond is, daar een vijver er den toegang toe geeft. Het meisje wordt nu door *Nene Pakande* met welriekende planten ingewreven en bewierookt, zoodat zij hare gestorvene moeder, die als *Bidadari* daar komt baden, kan ontmoeten met een even welriekend lichaam als deze zelf heeft.

In den mond der Hemelingen beteekent dus *tomata* „een mensch van vleesch en bloed, een rauw mensch, een ontoebereid mensch, nog niet ontdaan van zijne rauwe bestanddeelen". In het Bare'e bestaat ook nog de uitdrukking *mbomata* „met een vleeschlucht, met een rauwe lucht van ontoebereid vleesch". In dit woord is *mbo* een genasaleerde en, in de lichtste lettergreep, samengetrokken vorm van *wau*.

Deze opvatting van *tau mata*, *tomata* wordt gesteund door hetgeen Codrington op bl. 81, 82 van zijn boek „Melanasian Languages" zegt. In het *Mota*, zegt hij, „is the word *tamaur* „live-man", opposed to *tamate* „dead-man, a ghost".... When a native says that he is a man, he means that he is a man and not a ghost, not that he is a man and

not a beast.... When white men first appear to Melanesians, they are taken for ghosts, dead men come back; when white men ask the natives what *they* are, they proclaim themselves to be men not ghosts".

Tau mata staat dus tegenover *tau mate*, als een „levend, versch, mensch van vleesch en bloed" tegenover een „dood, verdroogd, van zijne vleeschdeelen ontdaan mensch".

Nu blijft nog te vragen hoe zulk eene uitdrukking in sommige talen de gewone kan worden voor „mensch". Ik begin met er op te wijzen dat Sig. *tomata*, Sang. *taumata* alleen beteekenen „mensch, menschenkind, menschelijk wezen" en nimmer worden gebruikt in eenige samenstelling, bijv. met een plaatsnaam, om een bewoner dier plaats aan te duiden. Zoo zegt het Sigisch: *tomata rondua* „twee menschen", *tomata relo* „die mensch daar", maar: *To Sigi to poidja* „de Sigiers zijn sprekers der *Idja*-taal en op dezelfde wijze het Sangireesch: *taumata ĕndaung e* „deze mensch", *taumata mĕdĕdea' e mĕngkai maka' hombang* „menschen die zoeken vinden steeds", maar: *Tau Sangihĕ*, *tau Tawukang*. Met *taumata* of *tomata* wordt dus dikwijls hetzelfde bedoeld, als met *tau*, zoodat men moet aannemen dat *mata* niet meer in tegenstelling tot *mate* wordt gebruikt. Toch heeft het zijne beteekenis nog niet geheel verloren. In v. d. Tuuk's Bataksch Woordenboek vindt men op *mata* II: *anak mata* „een vrij mensch" tegenover *hatoban* „slaaf", *sere mata* „onbewerkt goud", *aek mata* „zoet water" en op *tata: aek tata* „ongekookt water". In 't Bare'e heet „gekookt water" *ue rapepate* „dood gemaakt water" en zoo zou dus *mata*, *tata* in verbinding met *aek* kunnen vertaald worden met „gewoon water, water waarmee niets is gebeurd". Trouwens, met „zoet" water bedoelen wij dan ook alleen water dat niet zout of brak en ook niet geheel smakeloos is, zooals gekookt (doodgemaakt) water. In zulk een neutrale beteekenis wordt in 't Bare'e ook gebruikt *madago*, dat in 't algemeen „goed" beteekent, maar ook wel gebruikt wordt om iets te kwalificeeren dat geen bizondere kwaliteiten heeft, zoodat men het met „gewoon, alledaagsch" zou kunnen weergeven. Zoo noemt men bij die Toradja'sche stammen bij wie zich een middenstand heeft gevormd tusschen slaven en hoofden, dezen stand *tau madago*, in welke uitdrukking *madago* de beteekenis heeft „gewoon", zij zijn dus gewone menschen, geen slaaf, geen hoofd, maar eenvoudig vrijman. Die beteekenis heeft dus ook *mata* in het Toba'sche *anak mata* en in het hier besprokene *taumata*, *tomata*, *tamata*.

PANTA, Midden-Celebes. November 1902. N. ADRIANI.

DIE VERWANDTSCHAFTSVERHÄLTNISSE DER HINDUKUSH-DIALEKTE.

In einem Vortrag vor dem VII. Internationalen Orientalisten-Congress in Wien 1886 (s. dessen „Berichte" Wien 1889, p. 81) habe ich die Verwandtschaftsverhältnisse der indischen Dialekte des Hindukush-Gebietes als „einer besonderen Gruppe innerhalb der modernen arischen Sprachen Indiens" auf Grund der damals vorliegenden, recht unvollkommenen Materialien genauer festzustellen versucht. Seitdem ist durch Dr. G. A. Grierson's Bemühungen im Dienste des Linguistic Survey of India unser Wissen in erfreulicher Weise gefördert worden und hat dieser verdienstvolle Forscher seine Ansicht über die Verwandtschaftsverhältnisse in den für den Survey bearbeiteten „Specimen Translations in the Languages of the North-Western Frontier" Calcutta 1899, einer für den Census von 1901 hergestellten „Note on the Languages of India," beide eigentlich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sowie in den Abhandlungen „On the Languages spoken beyond the North-Western Frontier of India": J. R. A. S. 1900, p. 501—510 und „On Pashai, Laghmānī, or Dēhgānī: Z. D. M. G. 54, 563—598 zum Ausdruck gebracht. Danach würden das Kāshmīrī und die Dialekte des Kōhistān oder des Gebirgslandes am Indus, Swāt und Panjkōrā (Gārwī, Tōrwālī, Maiyā̃, dazu das Chilīs und Gaurō Biddulph's und das Dīrī Leech's nebst dem örtlich etwas weiter abliegenden, ebenfalls von Leech in J. A. S. B. 7, 782—784 behandelten Tīrhai) als „Sanskritic Indo-Aryan," das Shīnā-Khōwār, die Kāfir-Dialekte und die Kalāshā-Gawarbati-Pashai Gruppe als „Non-Sanskritic Indo-Aryan" zu charakterisiren sein. Was Grierson zur Vereinigung von Shīnā und Khōwār veranlasst haben mag, ist mir unklar; mir scheinen beide ausserordentlich verschieden zu sein. Vor allem aber dürfte die Stellung des Shīnā dahin zu bestimmen sein, dass es vielmehr mit Kāshmīrī und Kōhistānī zu einer Gruppe zu vereinigen ist, an welche sich dann die übrigen Hindukush-Dialekte als entferntere Verwandte anschliessen.

Dies zeigt sich in erster Linie an den Formen für die Zahlwörter zwischen Zehn und Zwanzig, deren einheitliche Gestaltung in den Sprachen des inneren Indiens sich aus der Übersicht bei J. Beames, Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India 2, 134 leicht erkennen lässt. Ihnen stellen sämmtliche Hindukush-Dialekte einen stark abweichenden Typus gegenüber, welcher aus der beifolgenden Tabelle ersehen werden mag. (Die Schreibung ist die des Linguistic Survey, jedoch habe ich auf die Unterstreichung der zusammengesetzten Zeichen wie *ts* u. s. w. verzichtet. Im übrigen folge ich den angegebenen Quellen mit allen ihren Inconsequenzen und habe nur im Tīrhai *tsoudā* in *tsondā* im Dīrī *hastāhā* in *hashtāhā*, im Chilīs *aūwāsh* in *dūwāsh* verbessert).

Eine unbefangene Betrachtung dieser Tabelle führt meines Erachtens zu der unausbleiblichen Folgerung, dass die ältesten Formen der in Betracht gezogenen Zahlwörter im Kāshmīrī und Ḍāh-Hanū erhalten sind, von denen die übrigen Dialekte durchaus abhängig erscheinen. Dabei dürften im Grossen und Ganzen Tīrhai, Dīrī und Gārwī den reducirten Formen des Standard Shīnā, die übrigen Kōhistānī-Dialekte Tōrwālī, Chilīs und Gaurō jenen älteren Gestaltungen näher stehen. Eine eigene Stellung hat das in der Tabelle nicht berücksichtigte Maiyā̃, die Hauptsprache des Kōhistān, dessen eigentümliche *lash*-Formen in dem vereinzelten *pazilē*, resp. *panzilei* der Shīnā-Dialekte von Drās und Gurēz ein beachtenswertes Analogon finden. Das an den älteren Typus sich anschliessende Gawarbati bildet dann die Vermittelung zu den Dialekten von Kāfiristān, welche sich im übrigen durch die eigentümliche Ausprägung der Vierzahl als *tsadā* u. s. w. gegenüber dem *chor* u. s. w. der anderen Dialekte als eine besondere Gruppe charakterisiren. Dagegen nähert sich das Pashai vielfach dem jüngeren Typus der Kōhistānī-Dialekte. Den typischen Ähnlichkeiten stellen sich mehrfache specielle Berührungen zwischen einander sonst ferner stehenden Dialekten zur Seite, die zufällig zu sein scheinen, aber gerade dadurch die ursprüngliche Einheit des Sprachgebietes bezeugen. Khōwār und Kalāshā fallen leider aus, da sie die alten Zahlwörter zwischen Zehn und Zwanzig nicht erhalten haben. Das Wasī-veri von Kāfiristān ist so fremdartig gestaltet, dass es kaum als eine rein-arische Sprache gelten kann.

Dieser allgemeinen Übereinstimmung in den Zahlwörtern der Hindukush-Dialekte steht eine merkwürdige Verschiedenheit im Pronomen der ersten und zweiten Person gegenüber, aber hier zeigt sich wieder um so deutlicher nähere Beziehung zwischen Kāshmīrī, Shīnā und Kōhistānī. Speciell Chilīs, Gaurō und Maiyā̃ treffen hier in so entschiedener Weise mit dem Kāshmīrī und den Shīnā-Dialekten zusammen, dass trotz einzelner Verschiebungen und lautlicher Veränderungen die ursprüngliche Identität der Formen deutlich zu Tage tritt, wobei die nahe Verwandtschaft mit denen des Panjābī und Sindhī (Beames 2, 302. 309) noch ein ganz besonderes Interesse bietet.

Über die lexikalischen Berührungen wage ich in Anbetracht unserer noch sehr unvollkommenen Kentnisse nicht mit voller Sicherheit zu urteilen, aber auch auf diesem Gebiete stehen meiner Meinung nach Kāshmīrī, Shīnā und Kōhistānī einander näher als den übrigen Nachbardialekten. Übrigens vergleiche man Grierson, Specimen Translations p. 300, Anm. 3.

Zum Schluss sei wiederholt auf das Zigeunerische hingewiesen, über dessen eigentümliche Beziehungen zu den Hindukush-Dialekten wie zu den Sprachen des inneren Indiens namentlich R. von Sowa, Die Mundart der slovakischen Zigeuner, Göttingen 1887, p. 1—7 und ich selbst in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 5, 219 gehandelt haben. Wir bedürfen dringend weiteren zuverlässigen Materials für die Hindukush-Dialekte wie für die Sprache der asiatischen Zigeuner, welches der Ergründung beider Dialektgruppen zu Gute kommen wird.

München. ERNST KUHN.

	Kāshmīrī (Grierson in J.A.S.B. 67, 72 f.)	Ḍāh-Hanū (Shaw).	Shīnā (Grierson).	Tīrhai (Leech).	Dīrī (Leech).	Gārwī (Grierson).	Tōrwālī (Grierson).	Chilīs (Biddulph).	Gaurō (Biddulph).	Gawarbati (Grierson).	Dialekte von Kāfiristān (Trumpp, mit einigen Ergänzungen aus anderen Quellen).	Pashai (Leech).
11	*kāh*	*kudish*	*ekāi*	*iko*	*ikā*	*ikyā*	*agāsh*	*aiyāsh*	*aiyāsh*	*jāsh*	*junis* (Lumsden: *zash*, Vigne: *yash*)	*jae*
12	*bāh*	*budish*	*bāi*	*bo*	*biyāhā*	*bāh*	*dwāsh*	*dūwāsh*	*dwāsh*	*bāsh*	*biis* (Lumsden: *bāsh*, Vigne: *bash*)	*duāe*
13	*truwāh*	*trōbish*	*choĕ*	*tro*	*sheltāha*	*ṭhō* (Biddulph: *tloho*)	*chēsh*	*chōsh*	*chish*	*thlaonsh* (Biddulph: *showas* für *chowas*?)	*triis* (Lumsden: *trūnsh*, Vigne: *trush*)	*tloe*
14	*tsödāh*	*chudish*	*chō̃dai*	*tsondā*	*chohā*	*chōṇḍ*	*chatāsh*	*tsondash*	*tsandush*	*tsudāsh*	*tsōdis* (Lumsden: *chadesh*)	*chadde*
15	*pandāh*	*pāndish*	*panzē*	*panzi*	*panchi*	*panjāh*	*pēnsh*	*panjish*	*panjish*	*pinchāsh*	*patsis*	*panjo*
16	*shurāh*	*shōbish*	*shoĕ*	*khod*	*shohud*	*shōhr*	*shēsh*	*shaush*	*shūwesh*	*shuṛās*	*suris*	*shod*
17	*sadāh*	*satūsh*	*satāĩ*	*sato*	*satāha*	*satāh*	*satāsh*	*satāsh*	*satāsh*	*satās*	*satais*	*sattū*
18	*aradāh*	*ǎrtūsh*	*ashṭāĩ*	*akhto*	*hashtāhā*	*aṭāh*	*aṭhash*	*atāsh*	*ātāsh*	*ashṭās*	*ashtais*	*ashtū*
19	*kunawuh*	*künjā*	*kunī*	*kunnai*	*unbist*	*anbīsh*	*anbīsh*	*anbish*	*umbish*	*inish*	*usū* (Vigne: *kish*)	[*naū*]

OUD-NOORDHOLLANDSCH TAALEIGEN IN HET CARTULARIUM EGMUNDENSE.

Kern heeft ons in zijne studie 'Eigennamen uit oude Geldersche oorkonden' Taal- en Letterbode 3, 27 en 'Oudnederlandsche woorden' Taal- en Letterb. 4, 133; 5, 29 den weg gewezen om uit namen en woorden, in de oude oorkonden voorkomende, grammaticale eigenaardigheden van vroegere dialecten aan den dag te brengen en zoo de oudere bijna geheel onbekende dialecten in ons land eenigszins te omlijnen.

Aan den invloed van deze studiën is het toe te schrijven, dat de schrijver dezer regelen in dit aan Kern aan te bieden werk trachten wil, enkele bladzijden aan een dergelijk onderzoek te wijden en wel aan een onderzoek, wat een in het noord-hollandsche klooster Egmond geschreven Cartularium, als B III in het Rijksarchief bewaard, voor de kennis van het vocaalstelsel van het oude dialect van Noord-Holland zou kunnen opleveren, de streken waarvan de latere en de hedendaagsche taal op zoo voortreffelijke wijze beschreven zijn door Dr. G. J. Boekenoogen in zijne Zaanlandsche Volkstaal. Voor dit onderzoek zijn door mij gebruikt de inkomstenregisters uit het Cartularium vóór de 13e eeuw: 1° die welke uitgegeven zijn in 'Nederl. Rijksarchief' I p. 189—196 en 199—207, vgl. v. Richthofen 'Die älteren Geschichtsquellen' § 12 en § 5, 2° die, welke in 'Bijdragen en Meded. v. h. Historisch Genootschap' door Mr. C. Pijnacker Hordijk zijn medegedeeld, en 3° eenige Egmonder oorkonden afgedrukt in het Oorkondenboek v. Holland en Zeeland 1e deel, terwijl die stukken, waarvan de origineele oorkonden nog bestaan en in het OKb. afgedrukt zijn, met die van het Cartularium vergeleken zijn. Het Cartularium zelf bestaat alleen in een afschrift, dat in de 15e eeuw gemaakt is; waar vergelijking mogelijk was, bleek echter, behoudens eene enkele schrijffout, weinig of geen afwijking in spelling te bestaan.

De kerk van Egmond, door St. Adalbert omstreeks 700 gesticht op de plaats vroeger Hallam geheeten, en het klooster in 922 door Dirk I gesticht, lagen op de grens van Kennemerland ('inter Suitherdeshaghe et Fortrapa et Kinnem') en van West-Friesland, in welke streken het klooster talrijke bezittingen had. Het is dus niet te verwonderen dat de taal wel vele friesche eigenaardigheden vertoont maar ook in sommige opzichten tot de taal van Zuid-Holland nadert.

Waar ik bepaald heb willen aangeven dat de een of andere naam Hollandsch of Friesch of Utrechtsch was, heb ik dit door (H.), (F.) of (U.) aangeduid. (F.) beteekent Forstemann 'Altdeutsches Namenbuch'.

Vocalen.

Korte.

a. a is in de meeste gevallen onveranderd: Abbo, Aldbertus, Aldwi, Alfric, Bava, Galo, Hagan, Alkmera, Aschusa, Suitherdeshaga, Graft, hofstad(em), Akersloot en Akkersloot (en Ekkerslato cf. *a* tot *e* 3°), e. a.

a vóór n is meestal a: Franco, Isbrand, Osdam, Banes, Santfort, -lant, -camp, e. a. Sporen van een overgang van *a* vóór *n* in *o* zijn: Ongo de Arem, Alnoth (uit Alnanth) Waloth (vgl. F. Waľand).

In open lettergreep en vóór *r* schijnt *a* min of meer open of gerekt te zijn uitgesproken; hierop wijzen spellingen van *a* met *ai*: Hairlem.

a blijft voor l + dentaal: Wald-, Altorp, Aldendorp, Waldekewerthe, Waldger, Waldfrid, enz.

In eenige woorden vindt men o: Wemnemerwolt (naast Winnerwald), Woldekenwerde, Golda, Wolt, Oldscie, Oldthorp. Bij personennamen komt deze verbinding alleen voor in *old* uit *-wold, wald* en *-bold, -bald*: Athalold, Everold, Gerold, Reeibold, Sibold, Wibold, Willibold, Berewold-, waarnaast Barwald en Berewald-. In eene opgave van ± 1129 Okb. 1, n°. 105 komt Oudthorp voor naast Althenthorp en Oldthorp, zoo ook in 1252 Spernewoude, beide misschien aan Zuidhollandschen invloed toe te schrijven. Van de Friesche plaatsen wordt alleen Winnemerwolt tweemaal met *o*, maar meest met *a*, gespeld. In het tegenwoordige West- en Zaanlandsche Friesch wordt echter voor *al* + cons. meest overal *ou* gehoord.

a wordt e: 1° vóór oudere i (daarnaast vormen waarin *a* bleef): (Alcmere 6), (Alc mare 4) Gerdinchimere, Kellinghe, Kellentgen (Kallighe, Callinge) Hemstede, legherstede, -venne, Acgereswere, Greft (Graft), Eskendelf (volksetym. uit Asc), nesse, sweth; Emeke, Enghelbertus, Begghe (Bagga), Weremboldus etc. Verder in eigennamen als: Meintet, Meinwi uit Megin (Magin). Deze *e* uit *a* wordt voor *ng* soms tot *ei*: Eynghelberto, Eynghalbert.

2° vóór r: Heram, Herem (Harum, Arum), Merna, Spernerwalt, Speren, gherse, Fridgers, Werthere (Warthere), Evergerd, Sigerda (hier naast vele met *a*: Bertgarda, Everardo Sigehardo).

3° vóór andere consonanten in open en gesloten sillabe: Ekerslato, Ekkerslato, (Aker- en Akkersloot), Smelengheest 2 maal (Smalegheest 1), Lantlosemede (-made), Bemestre (Bamestra 2 maal), Evo (Ava), Hema, Remwi, Remward (uit Hrabanward).

a + a waartusschen h is weggevallen wordt â: Golda (H.).

e. e blijft onveranderd: -berg, reththesclat (i. e. rehteslât), in de namen op -bert -bero, in Erkenswidt, Geva, e. a.

vóór i is e, ook die uit a voor i, overgegaan in i: Scirmere (naast Scermere) Gribba kimpe (dat sg. kimpen), Kimp(p)enkaghere (doch Kempenwere), Imma, Ymma.

e vóór r komt eenmaal voor als a: Barechenerord (thans Bergen, op Texel).

breking van e vóór r komt alleen voor in Beurnerd (uit Bernward).

eg voor vocaal of op het einde wordt tot ei (ook de *e* uit *a* ontstaan): Meinse, Eilger, Reimfrid e. a. Wadwey, Fikerdey (of Sikerdey).

e na w blijft onveranderd, eerst later gaat deze in *o* over, in: Weromeri (10e eeuw), in de 13e eeuw Wormer.

uitspraak van e vóór r was zeker gerekt z. a. blijkt uit Sceerwijch. Uit de afwisseling van *e* en *a* voor *r* in woorden als Alkmera, Alcmare, Arem en Herem is op te

maken, dat *e* en umlauts *e* hier een langen open klank hadden; ook de spelling Sibodesmaer pleit hiervoor.

i. i blijft onveranderd: Smithen, Scipliede, Striclede, Sifridus, Ansfrido, etc.

i en e wisselen af in: Fritheric en Frethericus, Fretherard, Frethelif; met omzetting: Verthemar.

Zoo ook i en e in samenstellingen met kirke, kyrike, kireke en kerke.

Indien Verdam Tijds. 4, 212 gelijk heeft, dan is *i* in *e* overgegaan in het woord *dreht:* Paindrect (H.), thans Pendrecht.

in + th werd îth, îd: Erkenswidt, Ricswid, Ritswijt, hiernaast Reinwind (H.).

o. o blijft onveranderd: thorp, north-, Foranholta, Orshem, Thorengeest, volgare, Volkmaro, etc.

In merghen (uit *morgin) naast morghen is overgang van o in e (umlaut).

Uitspraak van o vóór r was gerekt zooals blijkt uit Scoorlo naast Scorlo, Noortga, Noirtga, Noirthorpe, Voerhout (1249), Galenvoerde (1231). De *o* werd open uitgesproken, hieruit is Darengheest naast Thoren- (Thorn)geest te verklaren.

u. u is u gebleven: Radenburgh, Alburch, Buschusa, Kukelin (vgl. lat. cucculla, mnl. cucule), Bertulfus (doch Folcolf, Geldolf, Rodolfas e. a.), Wlbrandus, Wlfard, Hugo, Thrusing Ludolfus.

In plaatsnamen is de u voor nasaal gebleven tot in de 12e eeuw, dan begint overgang in o voor te komen: Eghecmundum, Ekmunde, Hecmunda, etc. Sunderlant, Hundegheest; later Ekmonda, Ecmondensem, Hondegest, Warmonde, hondt (een maat). In evelganc, crepelfliet is oorspr. *u* voor *i* van het suffix overgegaan in *e*. Of ze hierin eerst in *o* is overgegaan blijkt niet, vgl. echter merghen naast morghen.

Lange.

ê. ê[1] is ê in Bermēr (ook in Corv. Heber. Bermer; in hd. Peremares, F. Personennamen[2] p. 264).

is â in Wilbrandimaginwere (mâgîn 'consobrina'?), Volkmaro, Verthemar, Rotmarus, Saxamarus, Lantrat, Ratther.

ê[2] is e in cuermede, curmede.

î. î bleef: Scerwik, Rodenrise, Hi (thans het Y), Misen (thans Myzen), Sile, halfline, Hio, Isbrand, Aldwi, Folqui e. a. (het suff. *wî* ontstond uit *wîh*, got *weihan*, *waihjo* naast wgm. *wîgan*).

De lengte van î wordt soms uitgedrukt door *ii* of *ij*: Riiswiic, Rijswijc, Scalcwijch, Heylawijf, e. a. Ook in sommige namen, die thans korte *i* hebben, komt *y* naast *i* voor, nl. in Wijmnam, Wijnnemerwalt, Hijllenkem. Of men hieruit mag afleiden, dat hierin *î* voorkwam, staat niet vast, want ook in Rijninghen, naast Rinighem, Hemecekijrike en Lijmmen (voor Limbon), in 1231, komt *y* voor; voor het eerste woord wijst het in Hecm. voorkomende Renigghem op korte *i*, en evenzoo kerike naast kirike, kyrika.

ô. ô blijft o tot na de helft der 12e eeuw; in het begin dier eeuw komen daarnaast ook spellingen met *oe* en *u* in gebruik. *ô* en *û* moeten zijn samengevallen in klank in een aantal woorden die later *ui* vertoonen, z. a. Othal-rîk, dat als Wlric voorkomt en later blijkens Boekenoogen Zaanl. Volkst. tot *Uildrik(s)* werd, evenals Uterdîk in 1355 als Oeterdijk, later als *Euterdyk* gevonden wordt.

o komt voor, o. a. in: Osdem, Thos, Boclo, -hova, Polghest, -broke, brother, Dodo, Roper, Othelhildis, Bovo, Boyo (vgl. Zholl. Boeije).

uo in Sluodwethe (2 maal).

oe voor het eerst omstreeks 1100 in Broek, Leytherebroeke, Spanbroec, e. a. later ook in Poel, Astbroech, Rijswikerbroeke, Westbroecke.

u slechts na 1120: Uytghesterbruch, Usdam, Pulzabruch, Bruclede, Bukel.

û. û is meest *u* gespeld; omstreeks 1120 komt *uy* voor, na 1200 *ue*: Sutherhemi, Hureslede, Buren, -husa, Hutgheest, erfhure, hurware, Duva, Waltruth, Ghertrudis, — Uytghest, Uytghesterbruch, — huerware naast hurware.

û en *ou* komen voor waar men *u* zou verwachten: Ůtgest (± 1200) Cart. en Okb. 1, 292; — Outerlec en Outerleke (11e eeuw), Oulin (fem. v. Ulo, vgl. J. Winkler Fr. Wdbk Oulke), en vergelijk Oulrici naast Wlrico, uit *Othal-rîk* ontstaan. Het zou mogelijk zijn, dat in de dagen, toen oorspr. *û* in communia in *ü̂* was overgegaan, zonder dat de schrijfwijze veranderd was, men voor *ô(oe)* en *û* eene lettercombinatie was gaan gebruiken, die men uit Frankrijk, waarmede Egmond in die tijden veel aanraking had, had medegebracht.

Tweeklanken.

ai. ai wordt meest tot ê (vgl. v. Helten IF. 7, 340) Ekthorp, Bredewere, Gher, Ghers-welt. In pers. namen: op -ger, -tet; Ettet, Geltet, Tetta, Gherbrand, Gerold etc. In de talrijke composita met *hem* is niet te zien of *hêm* of *hem* in het tweede lid aanwezig is.

Overgang van ê in î, ie komt alleen voor in Athelgir, Scipliede en Ghiestlant naast Amalger, Eilger e. a., Scipleda en Gheest.

Overgang in â vóór gutturale spirant en geminata komt hier weinig voor, bestond echter wel, gelijk plaatsnamen als o. a. hedendaagsch Zwaag bewijst (vgl. ook *asega* in het privilegieboekje van Akersloot). Waarschijnlijk is zij ook aanwezig in acgereswere (over *agger* vgl. Ndl. Wdbk I, 2067; de *ai* van *aigr-*, naast *aigir*, onr. *œgir* werd tot *â*, terwijl *gr* tot *-ggr* werd en vervolgens *-gger*, deze *â* is later verkort zooals in *adder*, *etter* e. a.; anders de Engl. Diction. i. v. *lager*).

ai komt voor in Paindrect, thans Pendrecht; in Okb. I, 114, 179, 394 komen ook voor Pahindrecht, Peindrecht.

ei (vgl. v. Helten IF. 7, 348) vertoonen Leythem, Leythen (naast Lede, Thurlede) (H.), Heilghelo, Heylichloe naast Helegelo, Heynsbroec naast Hensbroec, verder in Athelheida, Heike (Fr.), Hayco (Utr.), Heylawijf, Heilwijf. — Over *ei* uit *agi* zie bij *a*: *i*.

au is een o-klank geworden, die waarschijnlijk tot a naderde, althans de spelling is dan eens *o*, *oo* en *oe* dan eens *a*, *oa*: Hochegheest, Hoghemade, Notlevenes, Sigodessloth, -lo, -loe, loo in Heilghelo, Heyligeloo. — Franla, Vranla, Franlo, Franewere, Vroonmeer, Froanen, Vronslot, Noortga, -gha, Noirtighe (thans Noordwijk, locale uitspraak Noortek), Ekerslote, Ekkerslote, Ekerslato, Meneslata, Reththesclat, Cokslote, Sloeten, Scorlo, Scorla, Scorle. De spellingen Noirtighe en Scorle zijn na 1200; toen had de vocaal dus zijn eigenlijken klank verloren.

Alleen *a* hebben: Astbroeke, Astbroech, Adrichem (ags. Eadric, F. Audricus), Scatan (thans Schoten) en huslada (uit *hûs-hlôtha).

eu. Van *iu* zijn geen voorbeelden. eo, in Theole, is io in Liora (a° 985), verder is *eo*, *io* tot ie geworden Altingfiertele, Tietgerdemade, Crepelfliet, fliet, Scie, Liechtcampe, Nienthorp,

Thiedrac, Thiedolf, enz. (Van Scie en Siepelingheberche is niet zeker of er oorspr. *eo* in aanwezig is).

Voor ie komt ook *i* voor: Libertus (in het Utr. Cartul. Liudbertus), Thitbodo, Thidger, Thidrici, Thyderico (alle Hollandsche namen).

ê komt voor in Flet (naast Fliet), Sche, Schelant (naast Scie), Thedricimkenhem, Thetburga, Themard, Notlevenes, Zweten (thans Zwieten, H.), Fle (uit fleo d. i. fleu, het latijnsche Flevum. Dit moet een woord geweest zijn, dat bij idg. *plu*, *pleu* behoort, naast de verwante groep *plud*, *pleud* staande, waartoe *flet*, *fliet* behoort).

ia komt voor in Thiadenvenne. Het kan zijn dat dit een *i* met naklank voorstelt, maar het is ook mogelijk, dat hierin de *i* consonantisch geworden is, zooals in dergelijke noordhollandsche namen heden ten dage in gebruik zijnde, b.v. *Tjaarsdorp*, *Tjallewal*, *Tjaard* e.a.

Vocalen in open eindlettergrepen.

Deze zijn op enkele uitzonderingen na verzwakt tot *e*. Alleen de uitzonderingen deel ik mede.

i. i is nog aanwezig in loc. sg. n. Sutherhemi; en nom. sg. f. Suvi.

a. a komt voor in nom. fem., dat. sg. en gen. plur.: Alacmera, Alkmera, Aschusa, Bamestra, Egmunda, Emesekerke, Flardinga, Fridgersa, Thosa, nomina op inga (gen. pl.) afselend met *e*. In de femin. als Imma, Ava, Bava, Duva, Geva, Tetta, Wela e. a. is men niet zeker, dat de uitgang germaansch is, daar het ook de latijnsche uitgang kan zijn, evenals masculina op *us* naast germaansche zonder *us* voorkomen.

o. o in dat. sg. Ekkerslato (1083), Ekerslato (f), Rotholfengabroko (n). In het laatste geval staat het voor *a*, deze *o* kan veroorzaakt zijn door invloed der latijnsche datiefuitgangen op *o*. Verder komt *o* voor bij alle masc. *n*-stammen: Abbo, Ongo, Galo, Hugo, Meinso etc. De *o* is geapocopeerd in Aldic, voor Aldiko (F.).

Vocalen in gesloten eindlettergrepen.

Ook deze zijn grootendeels in *e* overgegaan. Bij de persoonsnamen zijn zij meest gelatiniseerd, z. a. Abbo: Abbonis, Abboni, Azonis, etc.

a. a in *an*, uitgang van den gen. en dat. sg. n. st. en dat plur. Bergan (6. 2 maal Bergen), Beveran, Hargan, Harregan, Haregan, Leythan (2 Leythen, 1 Leythem), Limban (3 Limbong) Scagan (Scaghen, Scagha, Scaghem, (1250), Scagon 1083), Scatan, Smithan, Suetan, Vellesan (1, Velson 6), Westerbeiran. — Duvan (g. sg. f.) naast Aven (g. s. f.), (Scinken dat. sg. m.). In Lopsan (2, Lopsen 3) is an uit ham (hêm) ontstaan; vgl. Liber Caten. Okb. 1, 33 Lopisheim.

o. o in dat. sg. *n*-st en dat. pl. in Limbon, Linbon, Scagon, Velson, Wimnon (7. Wimnen 3).

î. i in Oulin (demin. van Ulo), Allin (dat. sg. Allino), Volquin, Wivin.

er in Brother.

ing en *ung* in Thrusing en Lisung.

Vocalen in tusschenlettergrepen.

De meeste zijn overgegaan in *e*: Engelbertus (eenmaal Einghalbert), Athelgir, Willebald, Hathewi, Fretherieus.

a van *ari* is nog aanwezig in volgare (1083—1120) Okb. 1, 105; na 1182 volghere en volchere

i bleef in Godila.

Syncope komt weinig voor; in Swirdinghe uit Siwirdinghe, Hemsenkerke en Heemskerke, bij ouder Hemecekirike, Heilghelo en Heyligheloo, Heilwif naast Heylawif (H.);

Athal wordt tot *Athl*, verder tot *Adl* en met omzetting tot *Ald:* Aldbertus, Aldwi; vóór *b* tot *alb:* Alberno (naast Adalbero) en Alberto.

Secundaire vocaal vindt men in Vellesen naast Velsen, Harragan, Haregan naast Hargan, Barechenerord naast Bergan, Linethereswalde naast Lintthereswalde, Noirtighe naast Nortga, en in Walech, Gherwalech (F. Walh).

Lettergrepen met bijtoon behouden over het algemeen de vocaal. Waar een tweede lid van een compositum den bijtoon verliest, wijzigt zich de klank, z. a. in Arnold, Everold, Geldolf, Folcolf, Sivert, Willem e. a., Nortge, Scorle, Bokele, waarnaast de vollere vormen voorkomen.

Bij de woorden op *inga* bleef *i* in Flardinga, Callinge, Teylinghen, Matlinghe, pandink en but(t)ink, maar in Popenkehem, Rotholfenga-, Wolbodenke-, Ludolfenke- ging de *i* in *e* over.

In het Liber Catenatus van den Dom te Utrecht wordt a° 1063 Ascmannedilf genoemd. De *a* van *man* in dit woord is in het Cartul. alleen bewaard in Eskmadelf, op alle andere plaatsen wordt gevonden: Escmundelf, Eschemendelf, Esknemendelf of Eskendelf.

De herinnering aan de samenstelling van Delf met den gen. pl. van *ascman*, dat ook uit ags. en os. bronnen als 'nauta, pirata' bekend is, is zoozeer verloren gegaan dat de schrijver van het Cartularium van 'Asmundelf vel Espendelf' spreekt. Klaarblijkelijk werd dit asc dus met den boomnaam *asc*, ndl. *esch* in verband gebracht.

Rekking van oorspr. korte vocaal van het tweede lid schijnt voor te komen in Baldwyn, naast vormen als Baldwin, Folquini, Gherwina. Deze verlenging heeft waarschijnlijk bij de vocaal in open sillabe een aanvang genomen.

Samentrekking van twee lettergrepen tot eene vindt men, behalve bij vocaal $+ g + i$ (zie boven bij *agi* enz.), in *hraban* dat tot *hramn*, *hram*, *rem* en *erm* werd: Remward, Remwi en Wighermus, verder in Bodekenlo tot Bokele; terwijl Folcolf tot Foc werd verkort.

UTRECHT. J. H. GALLÉE.

NASALIS SONANS NU — EN VOORHEEN?

In de indogermaansche taal bestonden er lettergrepen waarin *n m* voorkwamen vergezeld van een volle vocaal. Dat die lettergrepen zich later ontwikkeld hebben met dit gevolg dat de vocaal gewijzigd werd of de nasaal verdween, is een onloochenbaar feit. Doch de weg dien de oorspronkelijke vorm heeft gevolgd om te komen tot de historische vormen is moeilijk af te bakenen. Wat er ook van zij, voor iedereen schijnt het vast te staan, dat op het einde van het indogermaansch tijdvak de vocaal gereduceerd of zelfs heelemaal weggevallen was. In die omstandigheden zal het wellicht niet zonder belang zijn de wording en den aard van soortgelijke klanken in een levend dialect na te gaan.

Laten wij beginnen met de groep vocaal + *n*. In den vlaamschen (nederfrankischen) tongval van Aalst heeft *en* de plaats ingenomen van alle mogelijke vocalen + *n*, in toonlooze lettergreep. De vocaal heeft een onduidelijk timbre, en beantwoordt vrijwel aan den idg. klank, dien Brugmann met *ə* verbeeldt (Vgl. Gram.[2] I, bl. 51). In het phonetisch stelsel van Bell-Sweet kan men ze als low- of misschien mid-mixed-wide rangschikken. Wat de lengte betreft, mechanische proefnemingen hebben mij bewezen dat ze ongeveer gelijk staat met korte *e*. Buiten de groepen *en em* — en ook *er el* — schijnt ze nagenoeg aan dezelfde wetten gebonden te zijn als de gewone vocalen.

Ontelbare malen hoort men *en* ná de beklemtoonde lettergreep, zelden vóor den klemtoon, behalve in samengestelde woorden, waarmee de proclitica gevolgd van hun hoofdwoord nagenoeg gelijk staan. In beide gevallen wordt het op dezelfde wijze behandeld als het natonige *en*, in den loop van den zin; met andere woorden, men past de Sandhiwetten van den zin toe. Die wetten zijn de volgende. Wordt *en* gevolgd door een vocaal, zoo valt *e* weg of wordt zeer zwak. Integendeel behoudt *en* zijne volle kracht als men het woord gewicht wil bijzetten. Wordt *en* door een consonant gevolgd, dan valt de nasaal altijd weg, behalve voór *t d*, waar hij n^2, en voor *b*, waar hij m^2 wordt.

Voorbeelden van ⊥ *en* gevolgd door een ander woord:

wilen [1]): *wiln of ni*, zelden *wilen of ni* of $wil_e n$ *of ni*: willen of niet, d. i. goedschiks kwaadschiks.

wile zégen: willen zeggen.

---

1) De spelling der dialectische woorden is phonetisch: *è* is nl. *e* in *bed*, *é* is fransche *e* in *dette*, *u* is nl. *oe*, *uy* is *u* + *y*; *y* is eene zwakke *ü*; n^2 m^2 zijn verzwakte *n m*; g^2 is de explosieve (fransche) *g*. De minimale vocaal of *glide* wordt voortgesteld door *e* b.v. $_e n$, o_e, die beantwoordt aan de *i* zonder punt, die in de Leuvensche Bijdragen gebezigd wordt. Zie Leuvensche Bijdragen I, Het dialect van Aalst, 1—3, 38 A*a*) en 42.

*wiln*² *dūn*: zelden *wilen* of *wil*ₑ*n dūn*: willen doen.

*wilm*² *brēken* of *wil*ₑ*m*², zelden *wilem*² *brēken*: willen breken.

Evenzoo wordt vóórtonig *en* behandeld in:

būven: *ém būvenāven*: zich bovenhouden d. i. de bovenhand behouden.

binen: *binego*ₑ*n*: binnengaan.

binen: *bindūn*, of *bin*ₑ*n*²*dūn* en *binen*²*dūn*: binnendoen d. i. binnenhalen.

boéten: *boétndūn*, of *boét*ₑ*n*²*dūn* en *boétendūn*: buitendoen d. i. aan de deur zetten.

*van*² *dem*² *buym*, van den boom. Vergelijk *va gisteren*: van gisteren, *vam*² *buymen*: van boomen.

In plaats van *kénegine*: koningin, hoort men ook *kénengine* [1]). Dit laatste staat blijkbaar onder den invloed van *kéning*², (spr. *kénink*) en *kéninen*: koning koningen. Eene schijnbare uitzondering is *en vrā*: eene vrouw. Inderdaad is *n* niét finaal. De volle vorm van het artikel is *ene*, waarvan de *e* wegvalt. Deze *e*, die nooit gehoord wordt, behoudt aldus een virtueel leven, dat zich in hare Sandhi-werkingen openbaart. Het onzijdig lidwoord, dat werkelijk uitgaat op *n*, verliest de nasaal, en men spreekt uit *e kiṇḍ*.

Op het einde van den zin, *in pausa*, wordt ⊥ *en* anders behandeld. De nasaal gaat nooit verloren. De vocaal kan hare volle waarde behouden, en dit gebeurt *immer*, wanneer men eenigen nadruk op het woord legt. Meestal echter wordt de vocaal tot haar minimum gebracht of teenemaal weggelaten, en de nasaal wordt de sonant der tweede lettergreep [2]). Het is niet gemakkelijk te onderscheiden tusschen *n̥* en *n*, d. i. *en* voorafgegaan door een *glide* of minimale vocaal. Verschillende proefnemingen, die ik in mijn laboratorium of gemeenschappelijk met Prof. Rousselot, te Parijs, gedaan heb, hebben mij bewezen, dat in alle gevallen, waar ik een woord uitgaande op ⊥ *en* zonder nadruk uitspreek, de zuivere *n̥* afwisselt met ₑ*n*, om het even na welke consonanten. Ik heb het niet noodig geacht voor deze onderzoeking verder na te gaan, na welke consonanten *n̥* dan wel ₑ*n* het meest gebruikt wordt.

In pausa wordt het *finale* ⊥ *en* op verschillende wijzen behandeld. Na explosief spirant en *l r* wordt het n *n ṇ m*, of ₑ*n*.

Men hoort aldus:

*sprēk*n of *sprēk*ₑ*n*: spreken.
ētn of *ēt*ₑ*n*: eten.
péṭṇ [3]) of *péṭ*ₑ*n*: peter.
groḍṇ of *groḍ*ₑ*n*: raadde.
luypm of *luyp*ₑ*n*; loopen.
losn of *los*ₑ*n*: lossen.
ruyzn of *ruyz*ₑ*n*; rozen.
kluṣn of *kluṣ*ₑ*n*: klutsen.
soẓn of *soẓ*ₑ*n*: sargiën.

---

1) De gutturale nasaal hier en in het vervolg wordt voorgesteld door eene romeinletter in cursieven druk, en door eene cursieve letter in romeindruk.

2) Deze uitdrukkingen gebruik ik enkel om de gewone terminologie te behouden. Ik twijfel grootelijks of men de groepen *k*n *tn pm* in *brēk*n *ētn luypm* wel lettergrepen heeten mag. Die klanken kunnen niet uitgesproken worden tenzij na eene vocaal, en dan geschiedt de ontploffing van *k t p* gelijktijdig met die van n *n m* door den neus, of liever er is maar éene ontploffing voor de beide klanken. Wil men *k*n enz. afzonderlijk uitspreken dan hoort men slechts eene onduidelijke, verdoofde nasaal. Met meer recht zou men als lettergrepen kunnen aanzien groepen als *dz dv* in *adz adv*, die op normale wijze kunnen geuit worden.

3) *ṭ ḍ ṇ* zijn gemouilleerde *t d n*.

lign of *lig$_e$n*: liggen.
strafn of *straf$_e$n*: straffen.
gèvn of *gèv$_e$n*: geven
wiln of *wil$_e$n*: willen.
kuyrn of *kuyr$_e$n*: koorn.

Na *b* wordt ⊥ *en*, *m* of *en* of wel ⊥ *ben* wordt *bn*.

luben wordt *lubm*, *luben* of *lubn:* schavuit.
kraben wordt *krabm*, *kraben* of *krabn:* krabben.

Na *n m* wordt *n* geassimileerd tot lange *n m*.

rèken̄ of *rèkenen* (zelden): rekenen.
lèm̄ of *lèmen:* schaap [1].

Men vergete niet dat ⊥ *en* altijd ten volle kan uitgesproken worden, en dat degene, die de vocaal reduceert of weglaat, er zich volkomen van bewust is — natuurlijk zonder er over na te denken — dat hij ⊥ *en* op meer normale wijze zou kunnen uitspreken. Uit dien hoofde verschilt *nasalis sonans* van de gewone klanken. Deze zijn vast, eenvormig, *sui juris* om zoo te zeggen: *nasalis sonans* is onvast, komt slechts bij gelegenheid voor en blijft, in het bewustzijn van den sprekende door een meer normalen klank beheerscht.

Indien nu *n̥* op zichzelve bestond, indien zij de autonome vorm geworden was van ⊥ *en*, ten minste na zekere klanken, dan zou men geneigd zijn a priori te denken dat zij ten slotte teenemaal zou moeten verdwijnen: zoó zwak en zoó onduidelijk wordt ze uitgesproken. Nu echter, daar ze immer door het klankbeeld ⊥ *en* om zoo te zeggen vergezeld wordt, kan zij zich staande houden, zoolang de volle vorm zal voortleven, die ook als het natuurlijke uitgangspunt van verdere ontwikkelingen mag gelden. Inderdaad is ⊥ *en* reeds ten deele gewijzigd, namelijk in de gevallen waar het door consonanten uitgezonderd *t*, *d* en *b* gevolgd wordt. Dat *n* van ⊥ *en* eenvoudig weggevallen is b.v. in *ète van:* eten van, blijkt genoegzaam uit het feit dat finale *n* van het procliticum *van* op dezelfde manier verdwijnt. In andere tongvallen is de vorm op ⊥ *e* > ⊥ *en* reeds de normale of ten minste de voornaamste geworden.

De groep *em* wordt geheel anders behandeld. Vooreerst is hij veel zeldzamer. De *e* wordt somtijds minimaal, maar de volle uitspraak is veel gewoner: ja de vocaal wordt versterkt tot *é* of *o*. Men spreekt uit *bésém bésom* zelden *bésem* of *bés$_e$m:* bezem. Vóor consonant *bésemstèl:* bezemsteel, *alsemplant* (of *bésém* enz.) [2].

Nog een woord over *er el*. Beide worden met eene minimale en zeer doffe vocaal uitgesproken, zelfs na dentaal. Ik geloof niet dat de vocaal ergens wegblijft tenzij in *pe$_e$rl:* parel, waar ze nooit gehoord wordt.

Zeer merkwaardig is het wegvallen van *r l* in vóortonige lettergrepen, waar ze met andere vocalen dan *e* verbonden zijn. B.v.

dovèr of *dorvèr:* daarvoor,
makanderen of *malk....*: malkander,
agā, zelden of nooit *algā:* al gauw.

Het is nu klaar dat onze groepen *en em* — en *el er* — geene klanken geworden zijn die gelijk staan met de klanken *n̥ m̥* — of *l̥ r̥* — resp. $_e$*n* $_e$*m* $_e$*l* $_e$*r*, die voor de indoger-

1) Op. Cit. 39, Ca).
2) O. C. 39, C.

maansche taal gevorderd worden, en die ongetwijfeld door *en* enz. voorafgegaan werden. Vooreerst is de ontwikkeling verschillend tusschen de groepen *en* — *em* — *er el*. De groep *en*, afzonderlijk beschouwd, wordt op verschillende wijzen behandeld. Men merkt alzoo niets van het parallelisme en de gelijkvormigheid die de ontwikkeling in de *Ursprache* zou gekenmerkt hebben. Verder is *n̥* of $_{e}n$ van gansch bijzonderen aard en wordt door een klank beheerscht die in het bewustzijn van den spreker meer normaal schijnt te zijn. A priori zou men denken, is *nasalis sonans* onvatbaar voor iedere onafhankelijke ontwikkeling, en inderdaad is het van den vollen vorm dat de ontwikkeling uitgaat, die wij in ons dialect waarnemen en die in andere dialecten reeds voltrokken is.

Die staat van onvastheid, ondergeschiktheid kenmerkt *n̥* resp. $_{e}n$ in alle nederlandsche en duitsche dialecten die mij bekend zijn. Hoogst belangrijk zou het zijn, kon men ons, in een levend dialect, eene *nasalis sonans* aanwijzen die de kenmerken draagt welke voor de idg. *nasalis sonans* vereischt zijn. Die *n. s.* zou aldus een vaste, autonome klank moeten zijn, die het uitgangspunt kon worden van de ontwikkeling die in de verschillende takken der idg. taalfamilie *a*, *an*, *un*, *en* enz. voortgebracht heeft. Zoodoende zou men het — niet overbodige — bewijs leveren dat de tegenoverstelde kenmerken van *nasalis sonans* in ons dialect, voor dien klank niet wezenlijk zijn [1].

Leuven (België). Ph. COLINET.

1) Onlangs wees mij de E. H. Sacleux, oud-missionaris in Afrika, te Parijs, op echte *nasales sonantes* in de Swaheli-taal. Daar heeft men woorden gelijk *ńta*, was, Fr. cire, *ḿtu*, persoon. Die woorden zijn tweelettergrepig; *n* en *m* worden met muzikalen hoogtoon uitgesproken, en zijn vaste, zich zelve altijd gelijke klanken, doch zij komen nooit voor dan als *anlaut*-klanken, nooit na een consonant. Het tweede woord luidt *mútu* in andere dialecten, *ḿ* is aldus eene soort van assimilatie van het labiale *u* met den labialen neusklank

SANSKṚT *PRATOLĪ* — HINDĪ *PAULĪ*.

Dr. J. K. de Cock heeft in zijn te Amsterdam verdedigd proefschrift [1]) terecht opgemerkt, dat de door B. R., in overeenstemming met de meest gezag hebbende kośa's en ṭīkā's [2]) aan Skr. *pratolī* toegekende beteekenis (breiter Weg, Hauptstrasse) niet wel past in de door hem aan het epos ontleende plaatsen. R. 5, 3, 17 wordt gezegd, dat Laṅkā voorzien is van hooge en witte *pratolī's*. R. 5, 51, 36 vindt men gesproken van een *purīṁ sāṭṭapratolikām*; Mhbh. 3, 15, 6 wordt eene *purī sopaśalyapratolīkā* vermeld. Het schijnt mij onjuist, in de beide laatste gevallen van een verkleiningsvorm te spreken, gelijk dr. de Cock doet. Veeleer is *-ka* hier slechts als adjectief-vormend suffix op te vatten. De beide samenstellingen kunnen — dunkt mij — niets anders beteekenen dan: „voorzien van *pratolī's* met torens (*aṭṭa*) en prikkels (*upaśalya*) resp."

Het is opvallend, dat *pratolī* in het epos herhaaldelijk wordt genoemd onder een reeks verdedigingswerken (*gopura*, *aṭṭa*, *aṭṭālaka*, *caryā*, *parikhā* enz.). Dit is ook het geval in één der beide door B. R. aan den Kathās. ontleende plaatsen (43, 8), waar wij vinden: *adrikūṭanibhāṭṭālapratolīgopurānvitam* (*nagaram*). In Kathās. 42, 124 lezen wij, hoe prins Indīvarasena, de stad der rākṣasa's naderend, *tatra raudraṃ dadarśaikam pratolīdvāri rākṣasam*. Eerst na dezen poortwachter te hebben gedood, is hij in staat het paleis van den *rākṣasa*-koning binnen te treden. Hiermee stemt geheel overeen Śiśup. 3, 64 *tām īkṣamāṇaḥ sa* (Kṛṣṇa) *puram* (Dvārakām) *purastāt* / *prāpat pratolīm atulapratāpaḥ* / *vajraprabhodbhāsisurāyudhaśrīr* / *yā devaseneva parair alaṅghyā*. Uit de laatste helft van dit vers blijkt duidelijk, dat met *pratolī* in geen geval een weg of straat kan bedoeld zijn. Veeleer schijnt het een gebouw of iets dergelijks te zijn, dat zich aan den van buiten komende het eerst voordoet en waarin geen vijand mag worden toegelaten.

Ten slotte wordt *pratolī* in Prākṛt-vorm aangetroffen in *padolīduarae* (Mṛcch. St. p. 99) en het raadselachtige *pāśādabālaggapadolikā* (ibidem p. 132, 162, 164). In het laatste geval kan evenmin aan *padolī* de beteekenis „straat" worden toegekend, daar blijkbaar sprake is van een hoog, met vensters (*gavakkho* Skr. *gavākṣa*) voorzien gebouw, dat zoo noodig als gevangenis kon worden gebruikt.

Dr. de Cock heeft gemeend, „dat met *pratolī* dikwijls een muur- of walomgang wordt bedoeld", een opvatting, die ook in mijn Mṛcch. vertaling was gevolgd [3]) en althans het

1) Eene oudindische stad volgens het epos. (Groningen, 1899) p. 55 vlg.

2) *pratolī rathyā viśikhā* A. K. 2, 2. 2 en Halāy. 2, 134. *abhyantaramārga* Ś. K. Dr. *pratolī rathyā* Nīlak.

3) Böhtlingk (Mṛcchakaṭikā d. i. Das irdene Wägelchen. St. Petersburg 1877) vertaalt »im Taubenhäuschen auf der Zinne meines Palastes", waarschijnlijk naar analogie van het elders voorkomende *pāsādabālaggakabodabāliāe* (Mṛcch. St 21, 21).

voordeel heeft een begrijpelijken zin op te leveren, zonder zich al te ver te verwijderen van de officieel aangenomen beteekenis. Echter moet worden erkend, dat de door dr. de Cock en mij gewaagde verklaring geenszins op al de boven aangehaalde plaatsen kan worden toegepast en ook voor de bedoelde passage uit de Mṛcch. ternauwernood bevredigend worden geacht. Want waarom zou de slaaf Sthāvaraka juist op den omgang van den paleistoren (gesteld dat *bālagga* deze beteekenis heeft) worden gevangen gezet en hoe kon hij, zich op dien omgang bevindend, door een venster ontsnappen?

Ik meen nu eene afleiding en tevens eene verklaring van Skr. *pratolī* te kunnen aanwijzen in Hindī *paulī* (waarnaast ook *paul*, *pol*, *paur* en *paurī* voorkomen), welk woord „poort, deur" beteekent, en bovendien wordt aangetroffen in de afleiding *pauliyā* of *pauriyā* (= portier) en in de samenstelling *tirpauliyā* (= gebouw met drie poorten of deuren). In Rājpūtāna en Centraal Indië (Gwalior) is het woord *paul*, *pol* wel bekend ter aanduiding van stads- en vestingpoorten, zooals *Sūraj paul*, *Gaṇeṣ paul*, *Rām paul* en zelfs *Alamgīrī paul* [1]). In Noord-Indië vindt men daarvoor bijna uitsluitend het Perzische *darvāza*, dat in Urdū als de gewone uitdrukking voor „poort, deur" kan worden beschouwd.

Slechts werd de benaming *Hāthī* (of *Hāthiyā*) *paul* d. i. „Olifantenpoort" ook door de Mohammedanen aangenomen. Men vindt haar zoowel in de door Akbar gestichte vestingen te Lahore [2]) en Fatehpur Sikri (nabij Agra) als in de door Shāh-jahān gebouwde citadel van Dehli, in de beide laatste gevallen ter aanduiding van een poort, die, in strijd met de voorschriften van Islām, met beelden van olifanten was versierd [3]).

Dat H. *paulī* door middel van Prkt. *padolī* van Skr. *pratolī* kan worden afgeleid, zal geen nader betoog behoeven [4]). Bovendien wordt de beteekenis „stads- of vestingpoort" door sommige inlandsche geleerden aan *pratolī* toegekend [5]). Wat meer zegt, zij kan op alle boven aangehaalde plaatsen worden toegepast, en zal, waar de vertaling met „hoofdstraat" of „muuromgang" onmogelijk bleek, een begrijpelijken zin opleveren. Zoo zien wij Laṅkā omgeven door hooge, witte poorten en in de boven vermelde Mhbh.-plaats melding gemaakt van poorten, voorzien van torens en van ijzeren prikkels (*upaśalya*). De laatsten, tegenwoordig nog in Indië aangetroffen, dienden waarschijnlijk om het openrammeien der poort door middel van olifanten te verhinderen. Daar *pratolī* het „poortgebouw" aanduidt, kan Kathās. 42, 124 van *pratolīdvār* d. i. „de deur der poort" worden gesproken als de plaats, waar zich de poortwachter bevindt. Zoo wordt Mṛcch. 99 door den hoofdman der stadswacht aan zijne onderhoorigen gelast, den uitgang van de vier hoofdpoorten der stad te bezetten, teneinde de ontvluchting van Āryaka te voorkomen. Op grond dezer beide plaatsen zou

---

1) Voor verdere voorbeelden zie: A. Cunningham, Reports of the archl. Survey of India, Vol. II, p. 333 sqq. en XXIII, p. 102 sqq.

2) Te Lahore gaf de naam aanleiding tot een niet onvermakelijke vergissing. De militaire autoriteiten, aan wier zorgen de vesting is toevertrouwd, blijkbaar onbekend met het woord *paul*, plaatsten boven de poort het opschrift *hāthī paon*, hetgeen elephantiasis (lett. olifantspoot) beteekent, zie Platts' Hindūstānī dictionary (London 1884) i. v. *hāthī*.

3) François Bernier, Voyages (Amsterdam 1699) II, 33. A. Cunningham, Archl. Survey Report I, 225 vlgg. Sayyid Ahmad, Āṣāru-ṣ-ṣanādid. Pt. II, p. 5.

4) De etymologiën in de door mij geraadpleegde Hindūstānī woordenboeken voor *paulī* opgegeven, nl. Skr. *pura* bij Shakespear (3° ed. London 1834) en Skr. *gopura* (sic) bij Fallon (Banaras-London 1879) zijn geheel phantastisch.

5) *durganagaradvāre iti kecit* Ś. K. Dr. Evenzoo Bharata in zijn comm. op R. 2, 80, 18.

ik in *dṛḍhadvārapratolikā* (R. 1, 5, 10) *dṛḍhadvāra* als *bahuvrīhi*-samenstelling willen opvatten en vertalen, „voorzien van poorten met stevige deuren.” Ten slotte wordt nu ook *pāśādabālaggapadolikā* verstaanbaar. Want wat is natuurlijker dan dat de *śakāra* zijn slaaf in de paleispoort gevangen zet en later zelf die plaats uitkiest, om den terdoodveroordeelden Cārudatta te zien voorbijvoeren, bij welke gelegenheid hij gewaar wordt, dat de gevangen slaaf door het venster is ontsnapt. Wanneer men in aanmerking neemt, dat de Indische koningspaleizen bestaan uit een verzameling gebouwen, omgeven door een ringmuur met hooge poorten, zoo blijkt, dat dezen de aangewezen plaats zijn, om waar te nemen, wat buiten het paleis in de stad voorvalt. Het tweede lid der samenstelling *bālagga* moet vooralsnog onverklaard blijven. Het komt mij waarschijnlijk voor, dat het de naam is van een of ander onderdeel der poort; torenspits, tinne, balkon of iets dergelijks, en dient ter nadere bepaling van *padolī*.

Boven werd reeds ter loops opgemerkt, dat naast H. *paul(ī)* ook *paur(ī)* wordt aangetroffen. Het zou van belang zijn na te gaan, hoe beide vormen geographisch zijn verdeeld, welk punt ik echter gaarne aan de beslissing van meer bevoegde beoefenaars der Nieuwindische talen overlaat, evenals de vraag, of het woord ook in andere van het Sanskṛt afgeleide dialekten voorkomt. Slechts zij hier overwogen, in hoeverre de vormen met *r* voor de etymologie van het oorspronkelijk Sanskṛt-woord van belang kunnen zijn. Het woord *pratolī* is tot nog toe etymologisch niet voldoende verklaard. Hetzij men zich houdt aan de door B. R. aangenomen beteekenis, of wel de door mij voorgeslagen uitlegging wil aanvaarden, de wortel *tul-* (= opheffen, wegen), door Dr. de Cock in navolging van Ś.K.Dr.(*pratulyate parimīyate iti*) als basis van *pratolī* aangenomen, schijnt mij niet anders dan een zeer gedwongen verklaring op te leveren. Mag nu op grond van H. *paurī* een Skr. **pratorī* worden aangenomen, zoo zou het voor de hand liggen, *pratolī* als een aan de oostelijke (*Māgadhī*) dialekten ontleenden vorm te beschouwen. Het klankwettig juiste, maar aan de litteratuur onbekende **pratorī* zou, na afkapping van het praefix *pra-*, een vorm opleveren, welke met verschil van suffix, beantwoordt aan Skr. *toraṇa*, dat eveneens „poort” beteekent, en een aantal verwanten in verschillende Indogermaansche talen kan aanwijzen [1].

Zoo mijn opvatting van Skr. *pratolī* instemming mocht vinden, zou het mij verheugen niet slechts de beteekenis van dit woord te hebben vastgesteld, maar tevens door een voorbeeld te hebben aangetoond, hoe den beoefenaars van het Sanskṛt de studie der Nieuwindische dialekten van wezenlijk nut kan zijn.

LAHORE, 15 – 1 – 03. J. PH. VOGEL.

1) Zie Dr. C. C. Uhlenbeck, Kurzgef. etym. wb. der altindischen Sprache (Amsterdam 1898—99) i. v. *toraṇam* en *pratolī*.

ZU VALLABHADEVA'S SUBHĀṢITĀVALI.

A. Barth hat in der Revue critique vom 30. Mai 1887 eine Anzahl von Strophen der Subhāṣitāvali besprochen, welche in der Ausgabe von Peterson und Durgāprasāda für ganz oder theilweise unverständlich erklärt sind (cf. Preface p. II und die Liste auf S. 622). Im Nachstehenden sollen noch andere Strophen, die den verstorbenen Herausgebern Schwierigkeiten bereitet haben, behandelt werden; vorher aber möge es mir gestattet sein, zu den Barthschen Erklärungsversuchen Stellung zu nehmen [1]).

N°. 1 = Str. 42. Die eifersüchtige Geliebte Kṛṣṇa's ist nicht Rādhā, sondern eine Gopī, und der letzte Vers zu übersetzen: „Dieses von der Hirtin gesprochene, den Bogenträger beschämende Wort möge euch beschützen".

N°. 2, ebenso wie 3, 6, 9, 10, 14, 16, 17 (= Str. 70, 99, 463, 611, 621, 770, 775, 776) scheinen mir richtig erklärt zu sein, und ich wüsste nichts hinzuzufügen.

N°. 4 = Str. 191. *asthānadoṣajaniteva* übersetzt B.: „née en quelque sorte du vice de ne pas être à la vraie place". Ich würde lieber sagen: „gleichsam *zu* dem Fehler geboren, nicht an der rechten Stelle zu sein". Der Doppelsinn des Compositums bleibt dabei bestehen.

N°. 5 = Str. 431. Der Conjectur *dhuni* für *dhuri* stehe ich auch sehr skeptisch gegenüber, weiss aber nichts Besseres vorzuschlagen.

N°. 7 = Str. 604. Die zweite Hälfte der Strophe ist nicht die Antwort des Löwen auf eine Warnung, sondern die Fortsetzung ebendieser Warnung: „Denke selbst an die Zerschmetterung deiner Glieder durch den Fall von diesem.... Berge, welcher eintreten wird in Folge deiner Begierde zu springen, (aus Furcht) es könnte Hagel fallen".

N°. 8 = Str. 607. Die Umwandlung von *labdhaṃ* zu *labhyaṃ* wird überflüssig, wenn wir übersetzen: „Bedenke nur, was dein eigenes, durch Missgeschick bekümmertes Herz von ihm (der doch nur den Elephanten nachstellt) angenommen hat" (d. h. der König soll daran denken, dass er von dem Löwen den Muth und die Tapferkeit gelernt hat, die ihn im Unglück aufrecht erhalten).

N°. 11 = Str. 658. Ist von B. richtig erklärt, doch scheint es mir durchaus zweifellos, dass bei der Geliebten an eine wirkliche Gazelle gedacht ist. Das Wort *āyatalocanā*, wel-

---

1) Die Anzeige Bühler's im Indian Antiquary (vol. XV, p. 240—242) geht auf die Textkritik nicht ein. Die Uebersetzung einiger Strophen auf Grund handschriftlichen Materials durch Aufrecht (Ind. St. XVI, 205 und XVII, 168) hat den Herausgebern bereits vorgelegen. Andere Arbeiten über denselben Gegenstand sind mir nicht zu Gesicht gekommen.

ches vielleicht auch die Herausgeber auf eine falsche Fährte gebracht hat, lässt sich auf ein Thier sehr gut anwenden (man denke an das Antilopenjunge Dīhāpaṅgo in der Śakuntalā).

N°. 12 = Str. 677. Ob *asyaitad icchati nahi* heissen kann: „il ne veut pas lui (faire) ce (plaisir)", möchte ich bezweifeln und lieber lesen: *adyaitad*.... „heute will er dies aber nicht", so dass *adya* das *adhunā* in v. 1 wieder aufnimmt.

N°. 13 = Str. 760. Besser vielleicht: „Wenn du, o Reiher, als Schwan auftreten willst, bleibe dennoch deiner Art treu; manches (*tat tad*) kommt dabei heraus bei Menschen die dieses anstreben" (etwas anderes zu scheinen als was sie sind).

N°. 15 = Str. 771. *labdhānvayena* wohl: „die Nachkommenschaft erlangt hat"; die Krähe hat sogar in dem Hause ein Nest mit Jungen.

Zu folgenden Strophen möchte ich selbst einige Bemerkungen machen, wobei ich die Barthsche Numerierung fortsetze.

N°. 18 = Str. 800. „Es hängt doch immer etwas Ungewöhnliches mit dem Gewöhnlichen zusammen. Warum trägt der Sandelbaum nicht Blüthen und Früchte? Es ist für uns sehr beschämend: (aber) eine Verkehrtheit ist doch eigentlich (*eva*) der Wanderer in seiner Nähe mit der grossen Axt in der Hand" (der ihn trotz seiner sonstigen Vorzüge fällen will). Ist diese Übersetzung richtig, so ist zugleich die sonst nur von den Lexicographen überlieferte Bedeutung „Wanderer" für *yātu* belegt. Über den Sandelbaum vgl. Ind. Spr. 1509; 5278.

N°. 19 = Str. 814. Hier ist das Wort *gopyākṛti* in seiner Beziehung auf den Sandel zu erklären. Kann es nicht einfach heissen: „von dem Aussehen d. h. so gelb wie eine Gopī"? Oder heisst es: „die Körper der Gopīs enthaltend"? (mit Anspielung auf die Sage, nach welcher das *gopīcandana* aus dem Boden eines Teiches bei Dvārikā entstanden ist, in dem sich die Gopīs nach dem Tode Kṛṣṇa's ertränkt haben sollen). Bei der letzteren Annahme hätten wir ein Beispiel für *ākṛti* in der Bedeutung „Körper".

N°. 20 = Str. 818. Der Sinn der Strophe, in welcher man vor allem einen Vocativ vermisst, wird klar, wenn wir *ahe* für *aho* lesen.

N°. 21 = Str. 819, zweite Hälfte: „Das da ist der Khadirabaum, oder ist er von dir dem Wanderer (selbst) bemerkt worden? Dann, o Wanderer, sehnst du dich etwa danach, dass dein Leib von den harten Dornspitzen verletzt werde"? (da du ihm nicht aus dem Wege gehst).

N°. 22 = Str. 823. *kisalayair lambair* „mit den herabhängenden Sprösslingen" (ist vielleicht nur durch ein Versehen unter die Asphuṭa gerathen). V. 3 möchte ich übersetzen: „Mit deinen Stämmen werden von dir immer die Duftelephanten erfreut (wörtlich „betheilt", „beschenkt"), die ihre Ruhe unterbrechen" (indem sie ihre Wangen daran reiben; cf. Śiś. V, 43, 46). In der Liste steht fälschlich *vibhramarujāḥ* für *viśramarujāḥ*.

N°. 23 = Str. 836. „Wo hat nur die blinde Wolke gesehen, dass das Gras von der Kuh nicht abgerupft ist, um daran zu riechen? (da sie, um der Trockenheit abzuhelfen, so stark regnet). Ein grosser Baum möge gleichsam als ein Freund der Reisenden kommen, der von Regentropfen frei ist" (unter dem sie Schutz finden können). *avaśyāya* kann doch wohl hier nur „Regen" bedeuten.

N°. 24 = Str. 837. In v. 3 kann ich *jalakaṇās* nur als Bahuvrīhi fassen, und übersetze: „Andere (Flüsse) wiederum, die (nur) Wassertropfen enthalten, entgehen (lies: *na kṣayam āpnuvanti*) wenn Gras und Erdklumpen hineinfallen, (nur) durch das Regenwasser dem Versiegen". Das Ganze ist ein Beispiel für Gross und Klein oder Macht und Ohnmacht.

N°. 25 = Str. 851, v. 3. „Welche Segensfülle sie nur immer ins Herz giesst (durch Er-

weckung von Gefühlen (cf. Megh. 3), und (welche) andere sie selbst bereitet (durch Befruchtung der Felder in ihrem Aufsteigen), Heil der Wolke etc.".

N°. 26 = Str. 874, v. 1 und 2. „Wenn dir auch die Zeit, die Trägerin ungewöhnlicher Vorzüglichkeiten (wir würden etwa sagen: die grosse Dinge in ihrem Schoosse trägt) in Grösse und Majestät vergeht (d. h. wenn du auch in Ewigkeit gross und majestätisch bist; der einfache Ausdruck wäre: *yad iha bhavatā gambhīreṇa mahatā cāpi kālo' tivāhyate*), was ist dies denn weiter (wörtlich: gleich darauf)?" Sinn des Folgenden: Du brauchst dich dessen nicht zu rühmen, es ist alles das Verdienst der Flüsse, die dir das Wasser zuführen.

N°. 27 = Str. 877. *kuṣitvā* „zerreissend" giebt einen durchaus treffenden Sinn. Wir sagen ebenfalls „ohrenzerreissend".

N°. 28 = Str. 926. *kauśalāṅkām,* auf *lakṣmīm* bezogen, kann doch nur heissen „durch Glück charakterisiert", also „die Trägerin oder Bringerin des Glücks".

N°. 29 = Str. 959. Ein Blinder klagt, dass seine Augen (durch langen Gebrauch) bei schlechtem Lampenlicht und Rauch trübe geworden sind, wie auch das Wasser bei langem Gebrauch nicht kalt bleibt. Wenn man nicht noch einen besonderen Nebensinn in der Strophe sucht, den der Dichter schwerlich hineingelegt hat, so ist alles klar.

N°. 30 = Str. 968. Übersetze: „Dieser Topf, o verdeckter Brunnen, der vor dir nicht Gnade finden kann (den du hassest, weil er aus dir schöpft), ist tugendhaft (wörtlich: gedreht, rund), von dir aber wird ein sehr schlechtes Beispiel gegeben (wörtlich: eine sehr schlechte Handlung geprägt), wenn du Wassertröpfchen aus seiner Öffnung erwartest (die etwa beim Schöpfen zurückfallen könnten)". Wen man verachtet, von dem darf man nichts annehmen. Zu dem Wortspiel mit *vṛtta* vgl. das mit *suvṛtta,* Ind. Spr. 7140.

N°. 31 = Str. 970. Übersetze: „Kein Eifer, den Stammbaum der Lehrer zu erfassen (wie es einem Wissbegierigen zukäme), kein Ehrgeiz, grosse Tugenden sich anzueignen, keine Spur von Lebensgenuss (*phalavidhāna*; oder heisst es: Erreichung eines Resultats?) selbst beim Suchen (zu finden): was giebt es denn nun hier in deinem Hause, du dummer Geizhals?"

N°. 32 = Str. 1049. Ich finde hier keine Schwierigkeit; v. 3. bedeutet natürlich: „Ich kann ohne dich nicht leben: dies Wort kann in Erfüllung gehen oder auch nicht."

N°. 33 = Str. 1103. *śikharam* wird wohl = *pulakam* sein (so nur bei den Lexicographen); *abhipataraśanā* ist ein Karmadhāraya.

N°. 34 = Str. 1267. Das angeblich unklare Wort *smaraharamanas* bedeutet: „einer der Śiva im Herzen trägt." Also: „Wie könnte selbst einer der... schlafen, wenn er an das Lotusgesicht denkt?"

N°. 35 = Str. 1376. Hier scheint v. 3 verdorben zu sein; ich möchte lesen: *ittham tanvyā mayokte.... prasaṅge* „bei Gelegenheit eins Umarmung" (oder kann *aṅkapālīprasaktam* dasselbe bedeuten?)

N°. 36 = Str. 1399. *mahāśikhara* „hochgipfelig", von der Flamme gesagt „hochaufschlagend." In v. 3 lies *sākṛpālo* (= *sā akṛpālo*).

N°. 37 = Str. 1414. Der Liebenden erscheint die Welt während der Trennung von ihrem Geliebten verkehrt; v. 3 bedeutet also: „Der Wind kommt ihr vor wie der Schauer einer Masse von spitzen Pfeilen, der Lotus als hätte er die Wurzelfasern oben" (*mṛṇālī* Nom. Sg. von *mṛṇālin,* sonst als Substantiv nicht belegt).

N°. 38 = Str. 1420, v. 4. „Die Gespräche über den Geliebten bereiten ihr selbst im Traume in Wirklichkeit (d. i. einen wirklichen) Genuss." Die doppelte Negation eine starke Bejahung. *kasmin* in v. 1 muss „wo" bedeuten; vgl. *kahiṃ* im Prākṛt.

N°. 39 = Str. 1525, v. 4 *viśati tad aparam:* „jene andere (die Lotusblume) geht zur Ruhe (schliesst sich)".

N°. 40 = Str. 1562, v. 3 *vidhurakhaṇḍanamaṇḍito'pi* wird wohl in.... *paṇḍito'pi* zu verändern sein; dann lautet die zweite Hälfte: „da der stolze Liebesgott und der Rausch, der sich darauf versteht die Sorgen zu brechen, ihr Schüler geworden ist" (erst von ihr belehrt und gleichsam an zweiter Stelle die Sehnsucht erweckt). *gurutām* in v. 2. ist natürlich doppelsinnig.

N°. 41 = Str. 1609, v. 2 *karaṇakacchede kṛthā mā śramam* „gieb dir keine Mühe deine Stellung zu ändern" (s. P. W.[2] 2. *karaṇa*, 4 *d.*).

N°. 42 = Str. 1616. Es ist mit anderer Worteintheitung zu lesen: *māna nidhānadharatvaṃ gaccha:* „o Stolz, lass es dir gefallen, dass ich dich ablege."

N°. 43 = Str. 1684 (in der Liste verdruckt 1664), v. 4. Lies: *itthaṃ me 'sitavarṇayābhinavayā.*

N°. 44 = Str. 2000. Das beanstandete *manyestaṃ* ist natürlich *manye 'staṃ.*

N°. 45 = Str. 2093. In v. 3 ist *surate na* (zwei Wörter) zu lesen: „Wie sollte bei der Vorstellung des Antlitzes, welches..., der Mond nicht traurig werden?"

N°. 47 = Str. 2161, v. 3. *vasanamaṇḍalamaṇḍanam.* Der „Kreisschmuck des Kleides" scheint die kreisförmige Linie zu sein, welche das Kleid mit seinem oberen Saume auf der Brust der Frauen etwas eindrückt, und welche nach dem Herabgleiten desselben zum Vorschein kommt.

N°. 48 = Str. 2241, v. 2: „deren Geist ermüdet ist von den Anschlägen, Gründe für einen erkünstelten Zorn zu erfinden."

N°. 49 = Str. 2312. Es muss natürlich *bhojanaṃ banddhuṃ* gelesen werden, was soviel ist wie *bhojanaṃ kartum* oder *bhoktum; āṭikākroḍakhaṇḍas,* welches in der Liste angeführt wird, kann nichts anderes sein als „ein Stück von einer Drosselbrust", was also auch nach indischem Geschmack ein ganz besonderer Leckerbissen ist.

N°. 50 = Str. 2352. Wenn *muṭṭa* richtig ist, muss es wohl ein Dialektword sein, welches den Gegensatz zu *svalpa* bildet, also „stark", hier speciell „doppelt" bedeuten. Dann ist der Sinn klar: Was schon von den Wörtern mit *ṭ* gilt, muss a fortiori von denen mit *ṭṭ* gelten.

N°. 51 = Str. 2354. Soll dem Sinne nach unklar sein, ist aber in den Anmerkungen richtig erklärt. Freilich würde man in v. 4 *anyo 'nyam* statt *ātmānam* erwarten.

N°. 52 = Str. 2355. Ist mir auch zum Schluss unverständlich. Den Anfang möchte ich übersetzen: „Ich schnitze diese (Götterbilder) hier aus; wenn dies zu meinem Lebensunterhalte dient, was kommt es darauf an, ob sie Śiva oder Kṛṣṇa vorstellen? Ich sitze da sie (zum Verkauf) ausstellend..." Im Folgenden ist vielleicht *hato* für das ganz unverständliche *halā* zu lesen. Bemerkenswerth ist das sonst in der Bedeutung Śiva unbelegte *shaṇḍa.*

N°. 53 = Str. 2371. Warum soll für *pūrṇair* die Bedeutung „in Fülle vorhanden", „reichlich", hier nicht passen?

N°. 54 = Str. 2403. Es schildert jemand seine grosse Armuth mit einem gewissen Galgenhumor: „Von Milch ist gar keine Rede (denn was hätte sonst ein König vor mir voraus?); noch viel weniger von Sauermilch; wie sollte ich gar zu Buttermilch kommen? Der saure Rahm gehabe sich wohl; es hilft mir auch nichts, wenn ich die Kuhmilch lobe (ich bekomme doch keine); das ist eben mein Loos, dass ich Ärmster sogar um ein Bischen sauren Reisschleim gebracht bin." Ob der Dichter einen Unterschied zwischen *kṣīra* und *gorasa* macht, oder aus Versehen dasselbe zweimal gesetzt hat, ist mir unklar.

N°. 55 = Str. 2415. An *raṇaṃ ghargharam* in v. 4. „mit lallendem Jauchzen" kann man doch wohl keinen Anstoss nehnen. Auch sind hier noch zwei andere Lesarten, die mir aber nicht besser gefallen; Aufrecht (ZDMG. XXVII, S. 11) liest *raṭatghargharam* „unter dem Gerassel seiner Fussglocken", und Böhtlingk (Ind. Spr. 991) *raṇadghurghuraḥ*, „er lässt verschiedenartige Laute ertönen".

N°. 56 = Str. 2425. *uttīrṇam* in v. 3 soll unklar sein. Aufrecht übersetzt (l.l. S. 70) „emporgerichtet", was nach meiner Meinung nicht anzufechten ist.

N°. 57 = Str. 2445. Ist in den Anm. richtig erklärt; doch muss natürlich auch in v. 2 *svayaṃbhuvām* als ein Wort gelesen werden.

N°. 58 = Str. 2475. Soll unklar sein und ist in den Anm. nicht ganz richtig übersetzt; vielmehr: *samūhāt* „aus der Menge heraus" (erkor ihn die Siegesgöttin); *raṇe dviṣām* „im Kampfe mit den Feinden".

N°. 59 = Str. 2591. In v. 2. bedeutet *dārāpahārī* selbstverständlich „ein Gattinräuber" (wie Rāvaṇa im Rāmāyaṇa, welches bekanntlich ins Tretāzeitalter gesetzt wird).

N°. 60 = Str. 2704. „Wenn die Verwandten harte und rauhe Worte reden wollen" etc.

N°. 61 = Str. 2735. Lässt nach den Anm. keinen Zweifel übrig.

N°. 62 = Str. 2876. Der Sinn scheint etwa auf den Spruch „Suum cuique" hinauszukommen, die Worte sind im Einzelnen deutlich genug.

N°. 63 = Str. 2891. In v. 2. lies *yo vyakṣo* statt *yo 'dhyakṣo*.

N°. 64 = Str. 3049. Übersetze: „Wie man sich mit (schon) schmutzigen Kleidern hinsetzt, wo es sich trifft, so achtet der einmal Gestrauchelte auch nicht auf seine weitere Lebensführung."

N°. 65 = Str. 3068. In v. 2 würde man *māṃ* für *kiṃ* erwarten: „Fort mit dir, o Schaam, hinweg, Standhaftigkeit des Geistes; was quälst du mich umsonst, Mannesstolz?"

N°. 66 = Str. 3124. Zweite Hälfte: „Wer das erschaffen hat, wissentlich oder unwissentlich, der hat jede Schlechtigkeit ausgetrunken" (wir würden sagen „ausgefressen", oder „mit Löffeln gegessen").

N°. 67 = Str. 3175. „Die Khaśasprache steht gegen ein Gedicht zurück" (obgleich sie sehr wohlklingend sein mag).

N°. 68 = Str. 3251. In v. 1 kann *arghyati* wohl nur heissen: „hat ihren Werth", „steht im Preise". Über Viṣṇu und Śiva als Bettler s. Ind. Spr. 1185; 2316; 4497.

N°. 69 = Str. 3424, v. 1 und 2. „Um von der Begierde nach Genüssen auszuruhen, um mir sündentilgende Güter zu erwerben; nicht um die Erde zu gewinnen, sondern um den Ocean des Daseins zu durchschiffen." In v. 3 bedeutet *aiśvaryārabhaṭī* doch wohl „Herrscherprunk"?

N°. 70 = Str. 3469. In v. 4 ist statt *bahumataḥ* vielleicht *bahumateḥ* zu lesen: „Wann wäre die Gabe eines verständigen Mannes wohl vergeblich?"

N°. 71 = Str. 3476. Für *sarvopalambī* lies *sarvopalambhī* „alles erlangend."

Es bleiben also von den 88 „Verzweiflungsstrophen der Herausgeber (Str. 823 und 914 sind im Register je zweimal gezählt, nur noch 17 übrig (nämlich 847. 896. 907. 914. 940. 941. 1013. 1015. 2239. 2331. 2361. 2389. 2392. 3019. 3191. 3493. 3500), an denen sich andere versuchen mögen. Einiges was mir eingefallen ist habe ich nur mit Zagen gegeben, aber doch nicht zurückhalten wollen, da ja auch eine falsche Erklärung oft als Ausgangspunkt für eine richtige Combination dienen kann. Auch will ich durchaus nicht sagen, dass nicht auch viele andere Strophen, welche das Register nicht anführt, noch manche ungelöste Schwierigkeit enthalten; aber auf diese einzugehen ist hier nicht der Ort.

Zum Schluss möchte ich bemerken, dass ich einige Strophen der Subhāṣitāvali ganz oder theilweise, mit gar keinen oder unbedeutenden Varianten auch in Vāmana's Kāvyālaṃkāravṛtti gefunden habe, welche von den Herausgebern offenbar nicht berücksichtigt worden ist. Es stehen nämlich: Subh. 640, v. 1.; 1511; 1771; 1815; 2105 der Reihe nach bei Vām. II, 2, 17; III, 2, 10; I, 2, 13; IV, 3, 27; V, 2, 8.

JENA. C. CAPPELLER.

AFRIKAANSCH EN NOORDHOLLANDSCH.

Over de taal van de Nederlandsch sprekende bevolking in Zuid-Afrika is in de laatste jaren veel licht verspreid, al zijn ook nog niet alle eigenaardigheden voldoende in haren oorsprong opgehelderd. Vooral de onderzoekingen van Hesseling [1]) hebben veel raadselachtigs opgelost en men kan — dank zij hem — thans met groote waarschijnlijkheid aannemen dat het Afrikaansch op zoo merkwaardige wijze van de moedertaal is gaan afwijken onder den invloed van de Maleisch-Portugeesche omgangstaal die de passanten aan de Kaap, en later de blijvende bevolking der nieuw gestichte kolonie, in hun verkeer met de kleurlingen spraken.

Het Afrikaansch vertoont echter in klankstelsel en uitspraak ook andere afwijkingen van het gewone Nederlandsch, waarin men overblijfselen vermoedt van het dialect dat door de meerderheid der oude bevolking aan de Kaap gesproken werd, en men heeft gemeend daarin eigenaardigheden van het Noordhollandsch, en meer bepaald het Amsterdamsch der 17de eeuw, te moeten zien. Dit denkbeeld is reeds geopperd door C. Stoffel in den Volksalmanak der Maatschappij tot Nut van 't Algemeen voor 1882; en in het Kaapsch-Hollandsch Idioticon van Mansvelt (a⁰ 1884) geeft menige aanteekening blijk dat ook de schrijver daarvan deze meening is toegedaan. Dat de taal der eerste Kaapkolonisten in hoofdzaak Noordhollandsch moet zijn geweest werd echter nadrukkelijk betoogd door Dr. W. J. Viljoen in zijn academisch proefschrift: Beiträge zur Geschichte der Cap-Holländischen Sprache (Straatsburg, 1896).

Naar ik vermeen ten onrechte. Mijne bezwaren tegen Viljoen's stelling bracht ik reeds voor eenige jaren in beperkten kring te berde [2]), gelijk ook Hesseling op bl. 6 van zijn boek vermeldt. Nu echter de stelling van Viljoen zonder voorbehoud wordt overgenomen door Dr. H. Meyer in zijn geschrift: Die Sprache der Buren (a⁰ 1901), bl. 11, en ook anderen het als eene uitgemaakte zaak beschouwen dat de oorspronkelijke vorm van het Afrikaansch het Noordhollandsch dialect is geweest [3]), schijnt het geenszins overbodig de redenen mijner afwijkende meening mede te deelen.

Dr. Viljoen grondt zijne uitspraak op eene vergelijking van het Afrikaansch met verschillende Nederlandsche dialecten. Hij geeft op bl. 51—57 van zijne dissertatie een overzicht van de belangrijkste der door hem opgemerkte punten van overeenstemming. In de meeste gevallen meent hij overeenkomst te zien met Noordhollandsche (of althans Hollandsche) eigenaardigheden en hij besluit daaruit tot een Noordhollandschen oorsprong van de Afrikaansche grondtaal.

1) Dr. D. C. Hesseling, Het Afrikaansch (a° 1899).
2) Zie Handelingen van de Maatsch. der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, 1896/97, bl. 118.
3) Zooals nog onlangs bleek uit den Nederl. Spectator 1902, kol. 366.

Dat hij tot deze gevolgtrekking kwam is waarschijnlijk een gevolg van de onvoldoende gegevens betreffende de Nederlandsche dialecten waarmede hij zich moest behelpen. Zijne opmerkingen zijn dientengevolge dikwijls onjuist en onvolledig, en karakteristieke kenmerken van het Noordhollandsch zijn hem onbekend gebleven. Hij ziet aan voor specifiek Noordhollandsch wat in de 17de eeuw (en later) ook elders gewoon was en gebruikt ook overigens zijne gegevens niet met voorzichtige critiek. Zoo ontleent hij zijn bewijsmateriaal voor het oude Amsterdamsche dialect inzonderheid aan Vondel, niet bedenkende dat juist Vondel, de Brabander van afkomst, daarvoor al bijzonder ongeschikt is.

Aangaande de volkstaal in het 17de-eeuwsche Amsterdam zijn wij natuurlijk zeer onvolledig ingelicht. Onze kennis ervan putten wij vooral uit de kluchten, en daarvan zijn alleen die van Bredero met het oog op het klankstelsel nader onderzocht [1]. Bij Bredero moet men echter (wat door Nauta te zeer is nagelaten) onderscheiden tusschen de taal die hij de voorname personen in de tooneelspelen doet spreken en de taal van het volk, waarin hij zoo getrouw mogelijk het dialect weergeeft. Alleen deze laatste geeft ons een beeld van het Amsterdamsch van zijn tijd. Deze taal nu vertoont zooveel gelijkenis met de volkstaal in Noord-Holland benoorden het IJ, dat wij ze beide voor ons doel wel als eene eenheid mogen beschouwen. Trouwens de bevolking van het oude Amsterdam was voor een groot gedeelte uit het Noorderkwartier afkomstig en de taal der Amsterdamsche zeevarenden zal wel niet het dialect van Amstelland of het Gooi zijn geweest, maar Waterlandsch.

Ik zal dus Viljoen's opmerkingen toetsen aan dit Noordhollandsch. Nadere gegevens ten bewijze van hetgeen volgt kan men meestal vinden in mijn boek: De Zaansche Volkstaal (a⁰ 1897).

1⁰. Onder de door Viljoen opgesomde eigenaardigheden van het Afrikaansch zijn er eenige die werkelijk van Noordhollandschen oorsprong zouden kunnen zijn.

Ik bedoel het gebruik van *sk* voor *sch* (B 11) [2] en van *f* voor *v* en *s* voor *z* aan het begin van een woord (B 12, *a*, *b*). Dit is inderdaad ook in het Noordhollandsch gewoon. — Men bedenke echter dat deze uitspraak algemeen Friesch is en er onder de Hollandsche zeelieden ook zeer veel Friezen en Oost-Friezen waren, zoodat zij niet veel bewijst voor den Noordhollandschen oorsprong van het Afrikaansch. Ook komt in het vroegere Noordhollandsch *sk* niet slechts voor aan het begin van een woord, maar men sprak ook van *mosk* (mosch, musch), *lask* (lasch), *visker* (visscher) enz. Daarvan schijnt in het Afrikaansch geen spoor over te zijn. Het lijkt mij dus volstrekt niet zeker dat deze uitspraak in het Afrikaansch van Frieschen (of Noordhollandschen) oorsprong is en ik zou eene andere oorzaak waarschijnlijker achten, te meer omdat ook de eigenaardige Afrikaansche uitspraak van *g* als beginletter (verg. Viljoen, bl. 49, § 104 *a* en *b*) voor zoover ik weet in Noord-Holland niet bekend of althans ongewoon is.

2⁰. De volgende eigenaardigheden komen ook in Noord-Holland voor, maar hebben geen bewijskracht omdat ze in de Hollandsche spreektaal (en oudere schrijftaal) algemeen zijn:

(A 5) [2] Afr. *bròg*, *dòg*; Ned. *brocht*, *docht* (naast *bracht*, *dacht*).

(A 12) Afr. en ouder Ned. *meining*, *gemeinte*, *teiken*, *vleis*; Ned. *meening*, *gemeente* (de echte Nholl. vorm is *miening*, *mient*), *teeken*, *vleesch*.

(A 13) Afr. *waarskou*, *dou*; Ned. *waarschouwen*, *douwen* (naast *waarschuwen*, *duwen*).

(B 1) Uitspraak der mediae aan het einde van een woord als tenues (*hont* voor *hond* enz.) algemeen Ned. — Afr. *lank*, *jonk;* ouder Ned. *lank*, *jonk* (naast *lang*, *jong*).

(B 3) Afr. *saf*, ouder Ned. *saft*, Ned. *zacht*.

(B 7) Afr. *daatlik*, *duitlik*, Ned. *datelijk* (*-lik*), *duitlijk* (naast *dadelijk*, *duidelijk*).

(B 8, *a*) Afr. *opentlik*, *geleëntheit*, Ned. *opentlijk*, *gelegentheid* (naast *openlijk*, *gelegenheid*).

3⁰. De volgende dialectische vormen zijn ook Noordhollandsch, maar komen alle ook in andere streken voor:

(A 1) Afr. *pars* voor *pers*(*en*).

---

1) Dr. G. A. Nauta, Taalk. Aanteekeningen naar aanl. v. d. werken van G. A. Bredero (a⁰ 1893).

2) Ik vermeld tusschen haken de §§ bij Viljoen op bl. 51 volgg.

(A 6) Afr. *blom* voor *bloem*, *mos(t)* voor *moest*, *genog* voor *genoeg*.
(A 7) Afr. *furk* voor *vork*, *wurm* voor *worm*.
(A 9) Afr. *seun* voor *zoon*, *feur* voor *voor*, *deur* voor *door*.
(A 10) Afr. *steun*, Ned. *steunen* naast *stenen*, *deus* voor *dees* (*deze*), *feul* voor *veel*.
(B 8, *c*) Afr. *pampier* voor *papier*.

4°. Ten onrechte worden als Noordhollandsch opgegeven:

(A 2) Afr. *fèrs*, Ned. *vaars* (jonge koe). De Nholl. vorm is *veers* (niet *vers*).
(A 4) Afr. *optèl*, Ned. en Nholl. *optillen*; Afr. *ken*, Ned. en Nholl. *kin*.
(A 11) Afr. *fremd*, ouder Ned. *vremd*, Ned. en Nholl. *vreemd*. — *Vlerk*, vleugel, is algemeen Ned. — *Kekkelen*, *kekelen* voor *kakelen* is in N.-Holl. onbekend.

(A 14) Afr. *eimand*, *eider*, Ned. en Nholl. *iemand*, *ieder*. De vormen *ijmand* en *ijder* komen in de oudere Holl. schrijftaal voor, maar behooren niet tot de Nholl. volkstaal. — *Bietje* voor *beetje* is Noordhollandsch, maar ook elders gewoon.

(B 2) Afr. *doring*, *koring* voor *doorn*, *koren* is in Nederland onbekend en deze vormen kunnen niet vergeleken worden met de gepalataliseerde *n* voor dentalen (*hongd*, *ongs* enz.) die in het Nholl., maar ook in andere dialecten, voorkomt.

(B 4) Het wegvallen van *d* tusschen klinkers en het overgaan in *j* of *w* (*weer* voor *weder*, *goeie* voor *goede*, *ouwe* voor *oude*) is in N.-Holl. niet onbekend, maar het Noordhollandsch gaat in dezen geenszins zoo ver als het Afrikaansch en sommige andere Ned. dialecten. Vormen als Afr. *slaai* (salade), *laai* (lade), *roei* (roede), *kwaai* (kwaad) zijn in het Nholl. onbestaanbaar. Zie beneden.

(B 10) De verkleinvorm *-tjie* is in N.-Holl. onbekend. Wel is daar gewoon *-ie*, zoodat Afr. *nefi*, *niggi*, *oompi* in N.-Holl. (en elders) evenzoo luiden; vormen als *Kaatji*, *kindji*, *bietji* enz. zijn daar echter nooit gebruikelijk geweest (zie mijn Zaansche Volkstaal, XXXIX en LXI). Als de uitgang zich niet in Zuid-Afrika zelfstandig ontwikkeld heeft moet die uit een ander dialect afkomstig zijn. Zie beneden.

Van de verder door Viljoen genoemde vormen behoef ik hier geen melding te maken, omdat ze niet als bewijzen voor zijne stelling worden aangevoerd.

Het voorgaande overziende meen ik nu het volgende te mogen constateeren.

Indien het vaststond dat de grondtaal van het Afrikaansch in het Noordhollandsch dialect gezocht moet worden, dan zouden bovenstaande feiten daarmee niet noodzakelijk in strijd zijn: de afwijkingen van het Noordhollandsch zou men kunnen verklaren doordat volstrekt niet alle oude Kaapkolonisten dat dialect behoeven gesproken te hebben. Nu echter Viljoen's stelling „dass der Grundstock des Capholländischen Lautsystems auf der Volkssprache Nordhollands beruht" *alleen* rust op *deze* feiten, moet men oordeelen dat die stelling het tegendeel van bewezen is. Er is voor den Noordhollandschen oorsprong van het Afrikaansch geen enkel positief bewijs door hem bijgebracht.

Maar ik heb nog ernstiger redenen om te twijfelen aan het bestaan van eenig overwicht van het Noordhollandsch in Zuid-Afrika. Indien dit namelijk niet slechts denkbeeldig is, dan mag men verwachten dat het tegenwoordige Afrikaansch ook sporen heeft bewaard van die eigenaardigheden waardoor het Noordhollandsch zich het duidelijkst van andere dialecten onderscheidt. Daarvan heb ik echter in de mij ten dienste staande Afrikaansche bronnen niets kunnen ontdekken. Ik kan volstaan met er enkele te noemen.

a) Aan Ogerm. $ē^1$, Got. *ē*, beantwoordt in het Ned. en het Afr. *â*; het Nholl. heeft echter *ê*. B. v. Nholl. *skeep*, Ned. *schaap*, Afr. *skaap*; Nholl. *deer*, Ned. en Afr. *daar*; Nholl. *kweed*, Ned. *kwaad*, Afr. *kwaai*; Nholl. *êvend*, Ned. *avond*, Afr. *aa'nt*, enz.

b) Aan Ogerm. *ai* beantwoordt in het Ned. en het Afr. *ee*; het Nholl. heeft echter *ie*. B. v. Nholl. *ien*, Ned. en Afr. *een*; Nholl. *twie*, Ned. en Afr. *twee*; Nholl. *hiel*, Ned. en Afr. *heel*, enz. Wel vind ik vermeld dat de scherp-lange *e* in het Bovenland in vele woorden als *ie* klinkt, doch Mansvelt zegt uitdrukkelijk dat die uitspraak zich tot deze streek bepaalt en dus niet tot het oorspronkelijke Afrikaansch kan behooren.

c) In woorden eindigende op *-de* of *-te* wordt in het Nholl. de *e* steeds afgekapt; in het Ned. en Afr. daarentegen valt in bepaalde gevallen de *d* uit of gaat zij over in *j* of *w*. B. v. Nholl. *laad*, Ned. *lade*, *lâ*, Afr. *laai*; Nholl. *roed*, Ned. *roede*, *roê*, Afr. *roei*; Nholl. *blijd*, Ned. *blijde*, *blij*, Afr. *blij*, enz.

d) *Ge-* in het verleden deelwoord valt in het Nholl. weg of wordt *'e*; het blijft daarentegen in het Ned. en Afr. B. v. Nholl. *weest* of *'eweest*. Ned. *geweest*, Afr. *gewees*, enz.

De vergelijking van andere kenmerken van het Noordhollandsch geeft hetzelfde negatieve resultaat.

Dit alles in aanmerking nemende moet men tot het besluit komen dat er geen reden is om in het Noordhollandsch de grondtaal van het Afrikaansch te zien.

De vraag of er dan soms een ander Nederlandsch dialect is waaraan die eer moet worden toegekend zal ik niet trachten afdoende te beantwoorden. Daartoe beschik ik niet over voldoende gegevens. Ik wil mij dus tot enkele opmerkingen bepalen.

De veronderstelling ligt voor de hand dat, waar zoovele zeevarenden zich aan de Kaap vestigden, de zeemanstaal invloed gehad zal hebben op de taal der Kaapsche bevolking. Dat dit werkelijk het geval is blijkt uit verschillende zeemanstermen die nog in het Afrikaansch voortleven (*noordkaper* voor: walvisch, *kombuis*, *puts* enz.) en misschien is hieraan ook toe te schrijven het veelvuldig gebruik van *-s* tot vorming van het meervoud: in de zeemanstaal der 17de eeuw (zie b.v. Witsen's Scheepsbouw) en ook later is dit althans zeer gewoon. Toch geloof ik niet dat eigenaardigheden in het *klankstelsel* van het Afrikaansch uit de zeemanstaal verklaard kunnen worden. De opvarenden van een schip, uit allerlei streken afkomstig, zullen allicht een gemeenschappelijken woordvoorraad hebben gekregen, maar hun eigene uitspraak in hoofdzaak hebben bewaard, ook na vele reizen in afwisselend gezelschap.

Als dus een bepaald dialect de overhand heeft gehad aan de Kaap, dan is dit waarschijnlijk afkomstig van het zich blijvend vestigende, landbouwende deel der bevolking. En nu zijn er redenen om te veronderstellen dat juist van *deze* bevolking een goed deel afkomstig was uit Zuid-Holland, meer bepaaldelijk uit Rotterdam en daaromtrent en de Zuidhollandsche en Zeeuwsche eilanden. En indien men uit de thans in Zuid-Afrika gesproken taal dienaangaande gevolgtrekkingen *kan* maken, dan schijnen ook de dialectische eigenaardigheden van het Afrikaansch het meest overeen te komen met de gouwspraak van de genoemde streken. De hiervoren onder 3° genoemde vormen zijn daar alle inheemsch, evenals andere daarbij behoorende vormen die men voor het Afrikaansch opgegeven vindt, maar die in Noord-Holland onbekend zijn, zooals b.v. *trop* voor *troep*. Van vele der bij 4° genoemde vormen kan hetzelfde worden gezegd; ik wijs b.v. op *vremd* voor *vreemd* en op den overgang van *i* in *e* in vele woorden, die daar gewoon is (vergelijk ook den geslachtsnaam *De Wet* voor *De Wit*). Zoo is Afr. *oest* voor *oogst(en)* ook in Zuid-Holland en Zeeland gebruikelijk. Meervoudsvorming op *-ers* (Afr. *gespers* van *gesp*, *ruspers* van *rups*) is ook op de Zuidhollandsche eilanden gewoon (Opprel, Dial. v. Oud-Beierland, § 51, *c*). Maar wat vooral opmerkelijk is: de Afrikaansche verkleinwoorden op *-tjie* vindt men ook op Beierland terug (*haantjie, tafeltjie, bietjie* enz.; zie Opprel, § 54*bis* en 10, *c*) en evenzoo den Afrikaanschen comparatiefvorm *frister* van *frisch* (Opprel, § 46, *b*). Ik noem slechts enkele zaken, in de hoop dat anderen, daartoe meer bevoegd dan ik, een nader onderzoek in deze richting mogen instellen.

Over den woordenschat van het Afrikaansch heb ik met opzet gezwegen. Men vindt in Zuid-Afrika natuurlijk vele woorden uit de Hollandsche spreektaal (zie b.v. Viljoen, bl. 58) en ook eenige die bepaaldelijk Noordhollandsch, Friesch of Oostfriesch schijnen te zijn, maar daarnaast andere die in Zuid-Holland en het zuiden des lands thuishooren en door hun vorm onmogelijk Noordhollandsch kunnen zijn.

LEIDEN. G. J. BOEKENOOGEN.

TWO NOTES ON THE MAHĀBHĀRATA.

Religious Intolerance.

Three Aśokas are recognized in the great epic of India. The one ordinarily mentioned is Bhīma's charioteer. With him I have nothing to do, except to remark that his name appears also as Viśoka (VI, 54, 70; 77, 19). In South India there is a Tīrtha to Aśoka, III, 88, 13, which is "full of *āśramas*", perhaps Buddhistic asylums of the South Indian king Aśoka casually referred to in XII, 4, 7. The third Aśoka is a Northerner, appearing in a group of other Northerners; for example, the Dīrghajihva devil who became "king of Benares", I, 67, 40. To understand this Aśoka, we must remember that the opponents of the orthodox heroes of the poem are regarded in many instances as incorporate devils. A very clear case is that of Bhagadatta. This king of Prāgjyotiṣa, although recognized as very human, bears the devilish title common to the "great devil Kālakā", the Kālakañja, the Kālakeya, III, 173, 2 f., and other *asuras*, and is formally declared to be an incorporated devil by the name of Bāṣkala, I, 67, 9. It need not therefore prejudice the case against Aśoka to find him demonized. Apart from his devilish nature, as the incorporate Great Devil named Aśva, this monarch "was the king called Aśoka, who was of great power and invincible", *mahāvīryo 'parājitaḥ*, I, 67, 14, and it is perhaps not unreasonable to assume that "Aśoka the invincible", was the great Aśoka.

An important fact in the history of the Pāṇḍu brothers is that they represent the second generation of a family already famous; for the father was himself a conqueror, who set up a kingdom the glory of which had been overthrown: "The renown (formerly) attaching to the name of Bharata had been destroyed; but it was brought back by king Pāṇḍu", I, 113, 37. Arjuna, the son, extends the father's conquest, performing deeds which even Pāṇḍu could not do, I, 139, 21 f. As conqueror, Arjuna (and Kṛṣṇa, indifferently) bears the name Murāri, "foe of the Mura". Foreigners are now made tributary to an extent unknown before. "Āṭavī, the lovely town, and the city of the Greeks", II, 31, 72, the "Greek" prince, Cāṇūra?, II, 4, 25 f., as well as other barbarians and native hostile cities, Siṁhapura, "in the North", II, 27, 20, etc. are subdued; results obtained by no former victor, for hitherto only Kampana had even been able to make the Greeks tremble, II, 4, 23. It is in connection with these conquests that we find extolled repeatedly the victory over the Mura or Muru, the Māurya king who is portrayed as a devil. In III, 12, 29, Kṛṣṇa "again made peaceful the road to Prāgjyotiṣa, destroying the Māurava fetters and

killing Nisunda and Naraka", *sāditā māuravāḥ pāśāḥ*. Now Mura is to Māurya what Muru is to Māurava; but the two devils are so identical that their names interchange; where one text has Muru another has Mura (killed by Kṛṣṇa). Moreover, Mura (it will be remembered that Murā is the mother of Candragupta) is especially associated with human foes. Mura and Kaṅsa are slain by Kṛṣṇa in VII, 11, 5 f., where B has Muru and C, Mura; and V, 48, 76 and 83, where both texts have Mura, Kṛṣṇa kills Mura and desolates Benares, so that it was "burned and helpless for many years". Finally we have in V, 158, 7, with Mura in C and Muru in B, the collocation previously lacking: "Kṛṣṇa killed Mura (Muru) and cut to pieces the Māurava fetters", where, as Naraka is also mentioned, the same deed is extolled as that (above) of III, 12, 29. We may thus conclude in II, 14, 14 f., despite Muru in both texts, as Naraka is again mentioned, that the Muru and Naraka ruled by Bhagadatta is the same person: *Muruṁ ca Narakaṁ cāi 'va śāsti yo.. Bhagadattaḥ.*

Whether all this indicates that the Pāṇḍus really aided in breaking down the last strength of the Māurya dynasty, already weakened on the Bactrian frontier, cannot be answered on the basis of epic data. But it is perhaps not without interest to establish the fact that the opposers of the orthodox party — for to the epic poets orthodoxy is more than Brahmanical orthodoxy — are incarnate devils, and the question arises whether these devils were opposed as such, or as opponents were regarded as devils. In other words, to broaden the scope of the inquiry, does the epic inculcate religious intolerance? Generally speaking, the epic poets were tolerant, but, as I have shown in my *Great Epic of India*, they were not tolerant of Buddhistic *nāstikya*, however much they were affected by the Buddhistic ethos. It remains only to show that the epic teaches in so many words not only a theoretical but a practical intolerance, and (contrary, I believe, to the usual belief on this subject to-day) recommends the slaughter of heretics. Such heretics are classed with Chinese, Persians, Greeks, Turks, and other barbarians, the "foreign devils", and are particularly the "countless mendicant priests", *bhikṣavaḥ*, who appear in the realm at the beginning of the evil age, where "*āçramas* are overturned" and men "believe not in the high rules of Purāṇas and Dharmas". Sinners of this sort should be "restrained by punishment", *daṇḍanītyā*, XII, 65, 13 f. Here the reference is particularly to Buddhists who are called devils, *dasyavaḥ*. But this is a mild vague statute. The following is more explicit: "When the religion of the Veda is in a precarious condition, they who secretly oppose it are devils, *dasyavaḥ*. Brahman created the warrior caste for (the purpose of) slaying such" (opposers of the Vedic religion), (*trayī vidyā sā bhūtān bhāvayaty uta*) *tasyām prapatamānāyāṁ ye syus tatparipanthinaḥ, dasyavaḥ tadvadhāye 'ha Brahmā kṣatram athā 'sṛjat*, XII, 89, 8. That devilish is often unorthodox may be shown by many passages, e. g. XIII, 45, 8, where the Buddhistic practice of allowing freedom to women (*asvātantrya* being the orthodox practice) is called *dharma āsuraḥ*. I have elsewhere, *Great Epic*, pp. 391, 475, pointed out a passage reflecting violence on the other side, and in XIII, 84, 81 the reference to "asylums of the seers seized by the devils", (*āśramāḥ*) *asurāir hṛtāḥ*, may be another such allusion; possibly too the definition of Rākṣasas found in XIII, 98, 56, as "(men) who do not let priests, divinities, and children eat first, unscrupulous, inauspicious". The passage shows at least that Rākṣasa is interpreted as quite human in some cases [1]).

1) The "secret doctrine" should not be imparted to unbelievers, especially to "devilish unbelievers", *rākṣasamānuṣāḥ, ye nāstikyam āśrayante*, XIII, 76, 22 f.; extension of Śvet. Up. VI, 22; Māitri, VI, 29. With the same thought, "he that wears the yellow robe", *kāṣāyavāsāḥ*, is excluded from a funeral feast, XIII, 91, 43.

One of the "great devils" who took human shape and is mentioned along with Dīrghajihva, the "king of Benares" (Buddha himself, though this is a Vedic mark of a devilish nature, is said to have had a long tongue) actually bears the Māurya name, and is called Mayūra, I, 67, 35. He is apparently associated with Candrahantar and (Candra)-vināśana, ib. 37—38, perhaps in sly reference to Candragupta, all of them being devils.

A Vedic curse in Epic form.

RV. I, 191, 16, *arasaṁ vṛścika te viṣam*; AV. X, 4, 9, *ghanena hanmi vṛścikam*; V, 13, 4, *viṣeṇa hanmi te viṣam, ahe mriyasva*; Mbh. VIII, 40, 33:

Madrake saṁgataṁ nā 'sti
hataṁ vṛścika te viṣam
Ātharvaneṇa mantreṇa
yathā çāntiḥ kṛtā mayā,

iti vṛścika daṣṭasya viṣavegahatasya ca
kurvanti bheṣajam prājñāḥ satyaṁ tac cā 'pi dṛśyate.

A reference to the Ṛg Veda may be found in XIII, 30, 59, where, speaking of Gṛtsamada, "beautiful as Indra", the poet says that "by the Dāityas he was taken for Indra" and: *ṛgvede vartate cā 'gryā śrutir yasya mahātmanaḥ* (Āit. Br. V, 2, 4).

New Haven, Conn. E. WASHBURN HOPKINS.

EEN WOORD UIT HET BERNER GLOSSAAR.

In het Gloss. Bern. (uitg. Buitenrust Hettema, Groningen 1889) vinden we op blz. 27 *goepe*, cruppa. In een noot van de uitgever worden we verwezen naar Diez (Gramm. der roman. spr.[1] I, 289; 302) en in de Inleiding, blz. XII naar Verdam, Mndl. Wdb. II, 2033, op welke laatste plaats we lezen, zonder andere bewijsplaatsen, dat het „eene der benamingen voor den (vogel) *hop*" is, waarmee Dr. Hettema (t. l. a. p.) schijnt in te stemmen, met de opmerking dat men een *r* zal moeten inlassen, wegens *groepe* in het Triers Gloss. (Westendorp en Reuvens, Antiquiteiten II, 300: *groepe*, crupps, l. cruppa). Nu is het Triers Gloss., zoolang er geen betere uitgaaf van bestaat dan de door Hoffmann von Fallersleben meegedeelde uittreksels (Horae Belgicae VII, 8–11 en Westendorp en Reuvens, 296–307), een zwakke schriftuurplaats in vergelijking met het door Dr. Hettema uitgegeven Gloss. Bern., aan welks lezing we *a priori* de voorkeur behoren te geven. Te meer als blijkt dat de glosse gesteund wordt door andere plaatsen of verwante vormen [1]).

Cruppa 'de vogel hop' bestaat niet. Du Cange II, 673 geeft op: *crupa* 'graculus', maar *graculus* is 'roek, kraai', niet 'hop', en uit niets blijkt dat *goepe* 'kraai' kan betekenen. Bij Diefenbach, Gloss. 159 vinden we op *crupa*, *cruppa* als vertalingen *huppfe*, *hopf* (a°. 1440), *hoppe* (ndd.), *goepe* (Gl. Bern.) en *crewel* (a°. 1512), in het Nov. Gloss. van dezelfde: *crup-a*, *-pa* hoppe *i.* humulus.

Wat *crewel* betreft, dat is blijkbaar mhd. *kröuwel*, *krewel* enz. 'gabel mit hakenförmigen spitzen' (Gloss. Bern. *crawel*, fuscina etc.), en dat er een woord *crupa* met de betekenis 'haak' of iets dergelijks kan bestaan hebben, blijkt uit het door Diez t. a. p. 302 aangehaalde spa. *grupa*, *-po* 'haak'.

Het woord *huppfe* echter is noch 'haak', noch 'de vogel hop' (die mhd. *witehopfe*, mndl. mndd. *wedehoppe* heette, vgl. Limb. Serm. 128 b *withoppe*), noch, zoals Diefenbach, Nov. Gloss., ons zou kunnen doen denken, 'de plant hop', maar een ander woord, dat in het Gloss. Bern. verschijnt in de vorm *huppe* (*bolte an der huppe* 'struma'), bij Kil. als *huppe* (*hupe*, *luppe* j. *heupe*. Coxendix.), in het wfa. als *hupp* m. 'hüfte', naast *huəp* (Woeste), in de Grfsch. Mark als *huopp* (Berghaus, Sprachsch. d. Sachsen I, 739), wat de *pp* aangaat herinnert aan oijsl. *huppr* 'heup', en vermoedelijk een gedeelte van het lichaam aan of bij de heup aanduidde. Vgl. ook noch *huppehalz* 'hüftenlahm', naast mhd. *hüffehalz*, *hufhalz* (Lexer I, 1378). Dat de glosse door afschrijvers die *crup(p)a* niet verstonden is aangezien voor *hopfe* 'humulus', is mogelijk.

1) Met *groepe* weet ik niets aan te vangen. Wellicht is de glosse of het lemma verminkt.

Betekent nu *crup(p)a* iets als 'dij'? Diefenbach (Gloss. 159) zelf geeft het aan, door zijn verwijzing naar Diez en door de aanhaling van fra. *croupe*, ital. *groppa*, want deze woorden betekenen 'kruis van een paard' (of ander rij- of lastdier), evenals provenç. *cropa*, spa. *grupa* en portug. *garupa*, met de afleidingen: fra. *croupion*, *croupière*, ital. *groppone* '(fam.) il dorso' (Petrocchi), spa. *grupera*, terwijl Du Cange opgeeft *crupa* 'tergum equi' (II, 672), *crupponus* 'uropygium, summa clunium' (II, 673).

Ons *goepe* nu betekent 'achterschenkel' (van een paard). *oe* is hier germ. *ō*, in het Gloss. Bern. een zeldzame spelling, maar vgl. *roede*, sartum, *uerroeten*, putrescere, met *oo: gesooden*, lixus, alsook *roet*, nouale, *uerroet*, putridus (naast *verrotheit*, caries); *stoef*, pulujs (naast *stofuegt*, puluerulentus), zelfs *stoech*, cippus (naast *stoc*, eculeus, truncus etc.); voor mndl. *ö* (= ohd. *ü*) in *schoeren* rumpere (naast *schoren*, lacerare etc.), *boelt* gibbar, gibbus, *boeltagteg*, gibbosus (naast *bolte*), *roepsen*, eructuare, *roeste*, pausa, *roesten*, pausare (naast *roste*, impunitas, quies, *rosten*, conquiescere etc.), met *oo soog*, porca etc.

Goepe kan dus = mndl. *gōpe* zijn, en dit wordt zekerheid als men vergelijkt de door Verdam op *gope* (II, 2069) aangehaalde plaats Spiegh. Hist. IV[1], 21, 98:

Updie gopen vanden paerde
Hevet hine achterwaert gebogen.

(Vincentius: evertit eum fortiter retro super equum). Dr. Verdam komt hier langs een omweg voor *gopen* ook tot de betekenis 'achterschenkels', maar vereenzelvigt verkeerdelijk *gope* met mhd. *gupf*, *gupfe* m. 'top'. Te recht waarschijnlijk leest Behaghel *gope* in Veldeke's Eneide v. 5260 (hs. M *offe*, h E H *huf*), waar van een paard gezegd wordt:

Di eine gope was appelgrau
Ende di ander alse ein libart.

Het (vrouwelijke) woord beantwoordt volkomen aan ohd. *goffa* (Steynmeyer, Ahd. Gl. III, 450), plur. *goffun* 'clunes' (in verschillende spellingen in het Summarium Heinr., Steynmeyer t. a. p. 73); mhd. *goffe* (md. *guffe*) 'hinterbacke' (Müller-Ben. I, 552; Lexer I, 1043), nbeiers *goffe* f. idem (Schmeller-Frommann I, 875). In het mhd. (en misschien ook in 't mndl.) schijnt het alleen van paarden te zijn gebezigd, evenals lat. *crupa*, in het nieuwbeiers is het ook van mensen gebruikelijk (vgl. boven ital. *groppone*).

Een afleiding van *gope* is, zover mij bekend is, niet gegeven. De gelijkheid in betekenis met ohd. *hamma* 'hinterschenkel, kniekehle', oe. *hǫmm* 'suffrago, poples', mndl. mndd. *hamme* en *hame* (zie J. W. Muller in Tijdschr. Lettk. XV, 1 vlgg.), oijsl. *hǫm* (gen. *hamar*) brengt ons op 't vermoeden dat de oudere betekenis 'kromming, bocht' is, en leidt ons dus vanzelf tot slav. *gŭb*, aangenomen (en ik zie niet in dat daar iets tegen is) dat de *g* van het slav. woord een idg. zuiver velare *gh*, en de *b* een idg. *b* is. Voor de grote overeenkomst in betekenis tussen afleidsels van idg. *ghub* en van *kam* verwijs ik naar de etymologische woordenboeken van Miklosich (op *gŭb*) en Franck (op *ham;* vgl. ook *hak* ald.) en Muller's artikel, maar kies enkele woorden uit.

Okslav. *gŭnǫti* (uit **gŭbnǫti*) 'buigen, vouwen' enz., serv.-slov. *gib* 'plooi' (*i* = okslav. *y*), slov. *guba* 'plooi', russ. *ógib*, *ogíb*, *sgib* (*i* uit *y*) enz. 'boog, kromming, bocht' enz., serv. *zgib* 'gewricht'; russ. *zagíb rekí* 'bocht van een rivier' (= *koléno rekí*, eig. 'knie v. e. rivier'); klruss. *zhyb*, *zahyn*, *vyhyn* 's c h o f t' ('bug' Miklosich), russ. *gubá*, *gubóvina* 'golf, baai, inham', het laatste ook 'land, gebied, distrikt' en dialekt. 'boerderij' (Dal'). Baltisch: lit. *dvìgubas*, *trìgubas* 'twee-, drievoudig', lett. *gubt* 'einsinken, sich senken, zusammenfallen, sich bücken' (Ulmann), *gubu ēt* 'gebückt gehn', enz. (dez.).

In 't germ. behoort tot dezelfde wortel ook oe. *ġéap* 'krom', b. v. *geapum*, curuis Wright-Wülcker I, 377, 7, pandis 37, 17; *geape*, pando 471, 14; *geap*, pando 486, 9, curfa 377, 37, cornas (d. i. curuus, Wülcker) 274, 4. 369, 6. Figuurlijk betekent het 'bedriegelijk, arglistig', b.v. (jongwsa.) *geap*, callidus (Wr.-W. 168, 10. 334, 39), *geappre* callidior (Aelfric, Genesis 3, 1), vgl. *ġéaplīċ* 'bedriegelijk', adv. *ġéaplīċe*, *ġéapsċipe* 'bedrog', *hinderġéap* (Wr.-W. 168, 11 'uersutus'). De betekenis 'bedriegelijk' laat zich uit 'krom' gemakkelijk begrijpen, vgl. ten overvloede b.v. oe. *lot* 'bedrog', *lytiġ* 'bedriegelijk' bij *lútan* 'buigen', enz., en van onze wortel russ. *zagib* 'onoprechtheid' (*v étom čelovéke jest' zagib* 'jest' za nim čto libo chudóje' Dal'); *ogibála*, *sgíben'* 'vleier, bedrieger, gauwdief' enz. De woorden bestonden noch in 't middelengels voort: vgl. b.v. Orm *ġǣp*, Layamon *ġǣp*, *ġēp* 'arglistig', enz.

Het poëtische oe. adjektief *ġéap*, dat vaak verbonden wordt met *stéap* en de betekenis 'ruim, uitgestrekt' heeft, kan bezwaarlijk met *ġéap* 'curvus' samenhangen: vermoedelijk heeft het in 't germ. de vokaal *ǣ* gehad en is verwant met oe. *ġeapian* 'gapen'.

In Stratman-Bradley, M. E. Dict., wordt met me. *ġǣp* vergeleken oijsl. *gaupa* 'lynx', maar daar het volstrekt onzeker is wáárom de los zo heet, kunnen we dat terzijde laten.

Een andere groep van woorden vergelijkt Graff (IV, 176 f.) met *goffa*, nl. ohd. **goufana* (Reichenauer Gl. b: *kifaldanem fingarum edo coufanom* 'flexo poplite' Steinmeyer, Ahd. Gl. I, 387, 38 f.), mhd. *goufen* st. fem., *goufe* 'die hole hand' (Müller-Ben. I, 559; Lexer I, 1058; Schade[2] I, 344) en oijsl. *gaupn* fem. '1. both hands held together in the form of a bowl, 2. as a measure, as much as can be taken in the hands held together' (Cleasby-Vigf. 192), *geypna* 'to encompass' (ald. 199); vgl. voorts nzwe. *göpen* 'handvol', ngutn. *gaukn*, benevens het blijkbaar uit het skandin. overgenomen schotse *goupin*, *gowpin*, *-ping* 'hollow of the hand etc., handful' (Jamieson), nbei. *gâuffen*, *gâuffel* f. 'die höhlung der hand; noch öfters die höhlung der zusammengefügten beiden hände' (Schmeller-Frommann I, 874), hess. *gäufel*, en het mhd. ww. *goufen* 'mit den holen händen aufnehmen' (Lexer I, 1058).

Dat de betekenissen van deze woorden uit 'buigen, krommen' te verklaren zouden wezen, valt niet te loochenen, en de ohd. glosse, waar *coufanôm* de vertaling van „flexo poplite' schijnt te zijn, zou ons licht verleiden om Graff gelijk te geven en ze met *goffa* in verband te brengen, maar aan de andere kant is het niet nódig dat we ook hier van de betekenis 'buigen' enz. uitgaan, en is er wel wat voor, mét Zupitza (Germ. guttur. 18, 202) oijsl. *gaupn* te verbinden met lit. *żùpsnis* (Kurschat *żiùpsnis*) 'als Mass so viel man von Mehl oder ähnlichen Dingen schnell auf ein Mal fassen kann, also wohl etwas weniger als eine Handvoll. Bei Heu, Stroh und ähnlichen Dingen ist żiùpsnis weniger als ein Arm voll' (Kurschat I, 525). Is dat woord met *gaupn* verwant, dan kan dit met okslav. *gǫnąti*, dat geen palataal, maar een velaar heeft, niets te maken hebben. Intussen mag men niet vergeten dat de overeenkomst met *żùpsnis* schijnbaar kan zijn, en dat dit niet geheel hetzelfde betekent als *gaupn*. Voor 'Handvoll als Mass' toch geeft Kurschat lit. *sáuja*, Ulmann-Brasche lett. *sauja*, voor 'Gäspe, Gäpse, beide Hände hohl zusammengenommen voll' Kurschat lit. *rëszkutės*, voor 'Gaspe' Ulmann-Brasche lett. *rĕkschawa* (ook 'beide Hände voll'), *rĕkschauja*, *rĕkuſcha*.

Een *s* als in *żùpsnis* vindt men ook in een reeks woorden met dergelijke betekenis, maar merendeels met afwijkende wortelklinker. In de eerste plaats mhd. (mndd.?) d. s. *gouspen* 'holle hand' in Wigalois ed. Pfeiffer, 141, 30 hs. B (A *gouffen*) dat (met *sp* als in mhd. *wespe*, ohd. *wefsa*) zou kunnen beantwoorden aan een ohd. **goufsana*, welke vorm behoudens de klanktrap en de verbuigingsklasse gelijk kon zijn aan lit. *żùpsnis*. Dat echter dit elders niet voorkomende *gouspe(n)* een zwakke spijker is om onze afleiding aan op te hangen, blijkt

als we de andere vormen vergelijken. We vinden: mndd. *gepse*, *gespe*, *göpse*, 'die Höhlung der beiden zusammengefügten Hände, soviel man darin halten kann' (Schiller-Lübben II, 82, Lübben-Walther 120), voorts nndd. *göpse* (Brem.-ndsächs. Wtb. II, 528), *gaps(e)*, *geps(e)* (ten Doornk. Koolm. I, 588), *göpsche* (Schambach, Gött.-Grubenh. Idiot. 66), wfa. *göppelsche* (Woeste), geld.-overijs. *gapse*, *gepse*, *güpse* (Gallée; vgl. Ndl. Wdb. en Franck op *gaps*), silez. *gabsche* (Weinhold), enz. Onverschillig hoe de *e* en de *ö* (*ü*) van sommige van deze vormen moeten worden beoordeeld, de *a* van *gaps(e)* verbiedt ons, verwantschap met oijsl. *gaupn* aan te nemen, en *gaps* is dan ook al lang met *gapen* in verband gebracht, ofschoon verwantschap met lit. *gabanà* 'Armvoll', volgens Uhlenbeck (Idg. Forsch. XIII, 216) behorende bij lit. *góbti* 'einhüllen', witruss. *habać* 'ergreifen', niet is uitgesloten.

Bij gebrek aan nauwkeurige gegevens is het niet mogelijk alles op te helderen. De mogelijkheid van de door Graff onderstelde verwantschap tussen oijsl. *gaupn* en ohd. *goffa* blijft.

Vast staat m. i. dat mndl. *gōpe*, Gloss. Bern. *goepe* 'achterschenkel' betekent, en dat het = ohd. *goffa*; waarschijnlijk is dat het verwant is met oe. *ġéap* 'krom' en met okslav. *gŭnąti* en een oud abstractum germ. **γopō*, idg. **ghubā* met de betekenis 'buiging, kromming' vertegenwoordigt.

Groningen, 15 December 1902. J. H. KERN Hz.

OVER EENIGE OUDE BENAMINGEN DER HEL.

In de overoude voorstelling der hel als eene onderaardsche krocht, waartoe enkele holen en gaten of wel poelen en moerassen toegang verleenden [1]), is reeds meermalen de oorsprong en de verklaring gezocht van woorden, plaats- en geslachtsnamen, beginnende met *helle-* (soms ook *hels-* en *holle-*), zooals *hellebeke*, *-broek*, *-gat*, *-hoek*, *-mond*, *-putte*, *-voet*, *-weg* enz. [2]). Doch men heeft er later ook op gewezen, dat althans sommige dezer woorden en namen denkelijk veeleer te verklaren zijn uit eene meer abstracte, minder mythologische opvatting van *helle-* als: graf, dood, of wel uit een geheel ander woord *helle*, ouder *helde*, helling, heuvel, en misschien ook: kuil [3]).

In welke mate en op welke wijze hier Germaansche voorstellingen vermengd zijn met Joodsch-Christelijke, of ook met Grieksch-Romeinsche, behoeft hier niet nagegaan te worden. Dat ook eene Latijnsche benaming onder het volk kon doordringen [4]) blijkt uit eene uitdrukking als *het hol van Pluto* (ook: *Fluto*, *Pluuthol*), door Gezelle in en om Brugge en Kortrijk van 't volk gehoord („Hij is naar 't hol van Pluto": overleden. „Ge weunt daar lijk in 't hol van Pluto": in een donker of in een afgelegen, verscholen huis. „'t Is er zoo donker als in 't hol van Pluto": helsch donker [5])), en denkelijk reeds lang in Zuid-Nederland bekend: immers Kiliaan's hierna te noemen *antrum Plutonium* schijnt er de vertaling van. Ook in Holland moet onder het volk nagenoeg dezelfde benaming voor een „gat" of krot van een huis gangbaar geweest zijn; Fokke Simons noemt in zijn Boertige Reis II, 46 een gering logement te Londen: „een gemeene haard van Pluto" [6]).

Een ander voorbeeld van een naam voor de hel, ondanks zijn Latijnschen oorsprong

---

1) Grimm, D. Myth.[4] 669, 672, N. 238; Golther, Germ. Myth. 471 vlgg.

2) Grimm a. w. 262, 670, N. 95, 238; V. d. Bergh, Wdb. d. Ned. Myth. 107; Verdam i. v.; Winkler, Stud. in Nederl. Namenkunde 280—292; Dez., Friesche Naamlijst 155*a*.

3) Gallée in Nom. geogr. Neerl. III, 339; verg. ook Verdam op *Helle* (III).

4) Verg. ook het (meer of minder zekere) ontstaan van *Zaterdag* uit *Saturnus*, fr. *lutin* uit *Neptunus* (Hatzf.-Darmest. en verg. De Vooys, Mnl. Leg. en Exemp. 162), en wellicht ten deele ook fr. *ogre* en nl. *ork* uit *Orcus*, mnl. *Moenen* uit *daemon* (?).

5) Belfort 1887, II, 603—619.

6) Het bij Grimm 668 uit eene oude kroniek aangehaalde: »plebs inimica deo pransura Plutonis in urna" herinnert op merkwaardige wijze te gelijk aan de hierboven genoemde uitdrukkingen en aan het na te noemen *Nobis kroeg*. — Daarentegen zullen niet met deze populaire traditie in verband staan benamingen der onderwereld als »Plutums sael en ton" (?) (V. d. Noot 149), »Plutoos hof" (Hooft, Ged. I, 14), »Plutoos kerck" (Vondel III, 113) enz.: hier zijn classieke dichters aan 't woord, die rechtstreeks uit de literaire Latijnsche overlevering putten.

onder het volk verspreid geraakt en daar toegepast op eene aardsche herberg, vinden wij denkelijk in het bekende *Nobis kroeg* [1]), bij Kiliaan: „Holl. septent. Orcus, antrum Plutonium", en verder gevonden bij J. Zoet, Clorinde 28; J. Vos, Ged. II, 240; Heinsius, Verm. Avant. I, 291; Langendijk I, 484. In al deze plaatsen (kortheidshalve hier alleen aangewezen) is kennelijk sprake van de hel, de onderwereld, waar men na zijn dood gebracht wordt door het daar wonende „hels gebroet", die daar „te bier zijn". In dezen laatsten trek hooren wij den naklank eener oude voorstelling der hel als een herberg, waarvan de duivel de waard is [2]). Doch de in Nederduitschland voorkomende toepassing van dezen naam op eene aardsche herberg, die hetzij veraf, hetzij bepaaldelijk aan de grens van eenig gebied gelegen is [3]), schijnt ook in de Nederlanden niet onbekend geweest te zijn. Gezelle deelt een Vlaamsch volksvertelsel mede van *Nobus*, die, na zijn dood niet in den hemel willende komen (omdat zijne vrouw daar is) en ín de hel niet toegelaten, te *Halfwege* tusschen hemel en hel, eene herberg bouwt met het uithangbord: „In 't halfweeghuizetje bij Nobis" [4]). Indien ik Gezelle goed versta, bestaan deze en dergelijke, veelal ver van de kerk en „tenden de wereld, meest altijd in 't scheeden van twee of drie gemeenten" gelegen herbergen thans in Vlaanderen echter alleen in de volksverbeelding. Ook is *Nobis*, de waard, hier een gewoon mensch geworden; men weet niet meer dat *Nobis* de duivel zelf is.

Immers dat de voorstelling van een persoon *Nobisse*, volgens Kiliaan: „daemon nanus, cacodaemon", niet door dezen op eigen gezag uit de samenstellingen *nobiskroeg* en *-gat* afgeleid, dus verzonnen is, maar werkelijk in de volksverbeelding bestaan heeft, dit mag men, behalve uit bovenstaand verhaal en uit het steeds ontbreken van een lidwoord vóór de boven en beneden genoemde uitdrukkingen waarvan *Nobis* het eerste lid vormt, ook afleiden uit de door Gezelle t. a. pl. medegedeelde zegswijze: *Hij is naar Nobus* (*Nobis*), d. i. gestorven, alsmede uit de straks te vermelden uitdrukking *Nobis gat* [5]).

Evenwel schijnt deze opvatting van *Nobis* als persoonsnaam betrekkelijk jong, in allen gevalle onoorspronkelijk te zijn. Geen der vele nieuwere verklaringen toch, die van het — ook in 't Mnd., Nnd. en Nhd. (*nobis haus*) voorkomende — woord gegeven zijn [6]), heeft meer instemming gevonden dan de oude van Fr. Junius [7]), dat *nobis* door de van elders bekende voorvoeging van *n* uit *obis* en dit uit gr.-lat. *abyssus* (vanwaar ook fr. *abîme*) ontstaan

---

1) *Nobis krocht*, volgens 't Daghet in den Oosten II, 118 voorkomende bij D'Arsy Groot Woordenboek schijnt niets dan eene slordige aanhaling te zijn: in de ed. 1651 staat, evenals bij Mellema, alleen *Nobisse* en *Nobis kroeg*, en in de door V. d. Ende bewerkte, sterk gewijzigde ed. 1654 en de latere van 1681 en 1695 ontbreken deze woorden geheel en al.

2) Grimm 668, 836, N. 295.

3) Grimm 836; D. Wtb. VII, 862 vlgg.

4) Belfort t. a. pl. en Biekorf I, 140: in de laatste lezing is »Nobis van Brugge" een gewezen soldaat, die den duivel, welke hem naar de hel draagt, zijn staart afkapt.

5) Van twee andere uitdrukkingen is 't onzeker of zij met bovengemeld *Nobis* in verband staan. Vooreerst *hij is nobis*: dronken, bij Harrebomée II, 128 opgeteekend, welk getuigenis bevestigd wordt door Bartelink, B. Kermis 19 en door Rutten, Haspeng. Idiot. Ten tweede de in Zuid-Nederland gehoorde uitdrukking *te karnobis* (*kernobis*, *kanobis*) *komen*, voor de rechtbank (het bestuur, zijne ouders enz.) komen om zich te verantwoorden over eenig gepleegd feit, ook: betalen, »over de brug komen" (zie Tuerlinckx, Rutten, Cornelissen-Vervliet). De mogelijkheid bestaat dat in beide een of ander grappig gebruik van lat. *nobis* schuilt. De reeds in Het Daghet II, 118 gegiste (doch in Ons Volksleven IX, 185 weersproken) herkomst van *karnobis* uit *coram nobis* schijnt eenigen steun te ontvangen van het in vorm en beteekenis overeenkomende gron. *ad koram komen*, (met gereed geld) betalen; kan *coram nobis* soms eene in (verkoop)akten gebruikelijke notarieele term geweest zijn, die in het oor is blijven hangen en op verschillende wijzen verbasterd is? Toch schijnt mij — vooral met het oog op bovenstaande zegswijze *hij is naar Nobis*: overleden — althans voor *nobis*, dronken een oorsprong uit *nobis*, als naam voor de hel, ook geenszins ondenkbaar.

6) Zie D. Wtb. t. a. pl.

7) O. a. door V. Hasselt op Kil. vermeld.

is [1]). Is deze afleiding juist, dan is deze Grieksch-Latijnsche „abyssus", eigenlijk hetzelfde als „der hellen gront" of „der hellen putte" (zooals men in 't Mnl. zei), later verpersoonlijkt; men heeft hier dan te doen met eene soort van jongere mythologie, waarin naar de bekende voorstelling van Max Müller, een persoonsnaam kan ontstaan uit een misverstaan woord, hier niet uit een Germaansch, maar uit een Grieksch-Latijnsch appellativum.

Deze jongere verpersoonlijking [2]) kan hare oorzaak of aanleiding hebben gevonden, of is in allen gevalle thans nog na te gaan in eene uitdrukking als *Nobis-gat*. Eigenlijk beteekenende: het gat of hol dat toegang geeft tot „der hellen gront", of wel in 't algemeen: de hel zelve, kon het ook anders, volgens eene jongere beteekenis van *gat*, opgevat worden; en deze dubbelzinnigheid vinden wij weerspiegeld in Kiliaan's vertaling: „Orcus, Orci culus" (zie ook Mellema). Laatstbedoelde opvatting blijkt duidelijk in de volgende plaats uit de Hist. v. Corn. Adr. I, 272: „De zielen van sulcke vermaledyde Geusen... zyn... in Nobis-gat, onder Lucifeers steert... ghevaren". Eenige bladzijden verder (289) wordt de hier reeds aangeduide gelijkstelling van Nobis met Lucifer buiten allen twijfel gesteld: „Heur vermaledyde en verdoemde ketters, die inden duyvels foreest ofte onder nobis steert sitten als nu en braden ende als dan en klippertanden"; hier is Nobis geheel en al in Lucifer's plaats getreden, hij is de duivel zelf. In de spreekw. zegsw. *Hij zit in Nobis kroeg, onder Lucifers staart* (bij Tuinman I, 154) daarentegen zien wij de beide voorstellingen, die van de hel als onderaardsche herberg des duivels en die van den verpersoonlijkten duivel, naast elkaar of dooreengemengd [3]).

Van diezelfde voorstelling der hel, of bepaaldelijk der holle plaatsen die toegang tot de hel geven, als „Orci culus", als deel dus van een monsterachtig onderaardsch lichaam, meen ik eenige andere sporen te kunnen aanwijzen. In eene bij V. d. Bergh, Wdb. der Ned. Myth. 240 aangehaalde plaats [4]) uit een brief „De origine Francorum", door „A. Schoenhovius, Batavus" in 1547 te Brugge geschreven, wordt gezegd dat de oude heidensche Drenten „advenas... prius quam mactarent, cogebant transire angustum foramen, quod sub aris erat, transeuntemque stercore insectabantur, ac petebant.... Foramen ipsum ob ignominiam... Daemonis cunnus appellatur". V. d. Bergh citeert daar verder uit de Vita S. Eligii: „Nullus praesumat... pecora per cavam arborem vel per terram foratam transire, quia per haec videtur diabolo ea consecrare".

Reeds in het Ned. Wdb. III, 333 heb ik op deze en enkele der volgende benamingen gewezen, en wel naar aanleiding en ter opheldering van de door Harrebomée I, 75 *b* vermelde [5]) zegswijze: *Hij gaat naar Bommelskonten, drie uren boven de hel, daar de honden met het gat blaffen.* Aangezien *bommel* en *bommelaar* namen zijn voor den duivel of drommel, of althans voor een rumoermakenden huisgeest of watergeest (zie Ned. Wdb. t. a. pl.), meen ik ook in deze uitdrukking eene dergelijke benaming van den ingang der onderwereld te mogen zien.

---

1) Grimm 672, 837; N. 279, 296; D. Wtb. t. a. pl; Kluge, Etym. Wtb[6]. i. v.

2) Verg. het ontstaan — volgens Golther, Germ. Myth. 472, in strijd met Grimm e. a. — van den Noordschen godinnennaam *Hel* uit de algemeen-Germaansche benaming *halja*, onderwereld.

3) Wat bedoeld is in *Eer en trouw is in Nobiskroeg verzopen* (bij Harrebomée I, 173*a*) valt, ook bij gebreke van alle opgaaf van herkomst, moeilijk na te gaan.

4) Nauwkeuriger en in zijn samenhang te lezen bij Matthaeus, Anal. I, 41, alwaar ook het Nederlandsche origineel der Latijnsche uitdrukking te vinden is (zie daarbij Franck op dat woord en Verdam III, 1818).

5) Blijkens eene latere mededeeling van den heer A. E. H. Swaen is, of was althans een kwarteeuw geleden, te Haarlem, als afjacht op de vraag: »waar kom-je vandaan?" of »waar woon-je?" inderdaad nog in volle gebruik: *uit* (*van*) of *in Bommelerskontje, drie uur boven de hel.*

Dezelfde voorstelling kan, naar ik gis, voorts strekken ter verklaring van *Duivelsaars*, den naam eener weide aan de Berkel bij Lochem, welbekend uit Staring's Jaromir, en blijkens zijne Aanteekeningen (II, 204) door hem niet verzonnen, maar wel degelijk ter plaatse uit den mond des volks opgevangen en dus zeker overoud, al viel er reeds in zijn tijd „geen de minste prozaïsche overlevering, den oorsprong van dien naam betreffend, ... op te speuren". Was daar vroeger wellicht een kolk of poel? De in Staring's verhaal gegeven verklaring van den naam schijnt in allen gevalle tot zijn „gedichtsel" te behooren.

Met laatstgenoemden plaatsnaam zou men een anderen, eveneens uit het oude Sassenland, willen vergelijken, t. w. *Buddenarson* (in een overoud register der proosdij van Werden 32*a*), indien men ten minste het eerste lid daarvan mocht gelijkstellen met het in den Teuthonista (ed. Boonzajer 42*b*) voorkomende: „Budde. spoick. mom. Schoeduvel. hailars. Citeria. larva. mascara", en beide in verband mocht brengen met de zeer veelvormige namen voor een huisgeest of spook, bij Grimm 418, 839, N. 146, en ten deele ook in Ned. Wdb. op *Boeman* vermeld (o. a. nnd. *budde*, limb. *boddeman*). Doch deze verklaring is niet meer dan eene zeer onzekere gissing. Immers vooreerst hebben deze namen meestal nd. *tt*, hd. *tz* (*butzen-mann*) en worden zij door sommigen in verband gebracht met het nagenoeg gelijkluidende woord voor: mand [1]), of wel met *boddelen*, stommelen, bolderen; ook schijnt het hachelijk een woord uit de 15de eeuw in denzelfden vorm te willen terugvinden in een stuk uit zóóveel ouderen tijd. En ten tweede zijn er eenige andere plaatsnamen op *-ars*, die wellicht eene andere verklaring (*ars*, spits, uiteinde?) vereischen en dan de boven gegiste beteekenis van *Buddenarson* eer wraken dan steunen zouden [2]).

Eenigermate wordt echter, naar ik meen, deze gissing gesteund door het woord *hailars*, dat in allen gevalle zelf allicht in dezen kring van voorstellingen zijne verklaring zal vinden. *Hailars*, een naam voor een soort van spook of duivel, of wel schrikbeeld in duivels gedaante [3]), is kennelijk wat zijne bestanddeelen betreft, hetzelfde woord als mnl. *ho(o)laars*, dat, tot *hooilaars* verbasterd, doch in eene gansch andere opvatting, inderdaad nog heden bestaat (zie Ned. Wdb. III, 111*a*); het is eene samenstelling als *roodhuid*, en dus in zijne vorming niet te vergelijken met *Buddenarson*, met welks eerste deel het daarentegen gelijkstaat. Of Woeste, die in zijn Westf. Wtb. 36*a* dit verschil in woordvorming uit het oog schijnt te verliezen, te recht *Bǫlærs* [4]) met de beide genoemde woorden vergelijkt, moet hier in 't midden gelaten worden.

Van eene dergelijke monsterachtige volksvoorstelling, als waarvan deze namen blijk schijnen te geven, vinden wij ook in de literatuur enkele sporen. Duivelsvloeken als in Mar. v. Nijmegen 30, 33 zijn te vinden bewijzen, vooral naast andere zooals op blz. 36, wellicht niet veel meer en anders dan dat in 't algemeen (alleen bij ons volk?) de neiging bestond om den duivel en zijne dienaars met al wat gemeen, vuil en vies was in verband te brengen, eene neiging, waarvan b.v. ook de in de oude heksenprocessen afgelegde bekentenissen [5]), alsmede zekere bijgeloovige „offeranden" van hedendaagsche inbrekers getui-

---

1) Zie Woeste, Westf. Wtb. 42 *b* en verg. Ned. Wdb. op *Botte*.

2) T. w. osaks. *Hundasarsa*, *Bulars*, *Bollars*, *Hangaers*, ags. *Oxaners*, eng. *Cat's arse*; verg. ook nnl. (saks.) *Apenstart*, ags. *Cynges steort*. De opgave der plaatsen, waar deze namen (die ik aan mijn collega Gallée verschuldigd ben) voorkomen, laat ik hier kortheidshalve achterwege.

3) Zie, behalve het boven uit den Teuthonista aangehaalde, nog het in Verdam's uitgave 152 *b* uit het Lat.-Nederd. deel overgenomene.

4) Ook dit woord bestaat, in gansch andere beteekenis, in 't Nnl.: zie Ned. Wdb. III, 290, 293, 741, 760.

5) Cannaert, Bydr. t. h. strafr. in Vlaend.[2] 157,[3] 470.

genis afleggen. Maar ondubbelzinniger blijken van de hier bepaaldelijk bedoelde voorstelling kan men b.v. vinden in Trou m. bl. 151, 216, en anderhalve eeuw later in V. Rusting's Duvels Leven 2, 4, 5, 7, 8: ongehoorzame duivels worden daar inderdaad door hun meester bedreigd of gestraft met tijdelijke verbanning naar de plaats, door V. Rusting met een voor zijne tijdgenooten duidelijke Engelsche vertaling „gate-house" (poorthuis) genoemd, dezelfde plaats die Broer Cornelis den Geuzen na hun dood aanwijst.

Uit een en ander meen ik te mogen afleiden, dat zich hier te lande naast en uit de (stellig meer gewone) voorstellingen der hel als een onderaardsche krocht, of als een monster met gapenden muil [1]), gaandeweg ook nog eene andere heeft ontwikkeld, waarbij de twee opvattingen van het begrip „Orci culus", hetzij als benaming van een hol of gat dat toegang gaf tot de onderaardsche krocht, hetzij in meer eigenlijken zin, als lichaamsdeel van den „baarlijken duivel", naast elkander stonden en soms wellicht, zooals 't in zulke gevallen gaat, op eene voor onze moderne logica min of meer duistere wijze met elkander verbonden werden [2]). Op schilderijen is zeker de voorstelling van den gapenden muil de gewone; toch schijnt iets als hier bedoeld is gevonden te worden op het Laatste Oordeel van Lucas van Leiden: het „luik" rechts van den toeschouwer vertoont onder den muil van den helledraak een duivel, gezeten boven op een ter hel gedoemde.

De hierboven bedoelde jongere voorstelling nu kan, geloof ik, ook strekken ter verklaring van het woord, dat mij tot deze uiteenzetting aanleiding heeft gegeven: *(n)abbenaars*. Het is tot dusverre gevonden bij Hooft, Schynh. IV, 5 (Brieven III, 448; in de berijming, ed. 1637, onveranderd overgenomen), bij Bredero, Moortje, vs. 2235, diens St. Ridder, vs. 1927, en bij J. Zoet, Clorinde 29 (alle te vinden in Oudemans' Wdbb. op Bredero en op Hooft). Oudemans' verklaring van het woord als eene verbastering van *nauwenaars* (dat gelijk zou staan met *nijpnaars*, vrek, derhalve: vrekkenhol of -dal!) behoeft nauwelijks weerlegd; het verband wijst voldingend uit dat niets anders dan de hel bedoeld is [3]).

Moltzer heeft, in de aanteekening bij de plaats uit het Moortje, van het woord reeds in hoofdzaak de juiste verklaring gegeven („hel, eig. hel*hol*, achterste, donkerste dus, deel van de hel"), die ik hier slechts kan bevestigen, aanvullen en verbeteren. Wanneer Moltzer het namelijk niet alleen met *nobis-gat* vergelijkt, maar 't ook mogelijk acht dat het daarvan eene verbastering is, gaat hij m. i. te ver. Zelfs al ware een door hem, naar 't schijnt, onderstelde vorm *(n)abbegat* — als schakel tusschen beide woorden zoo al niet onmisbaar dan toch stellig gewenscht — aan te wijzen [4]), dan nog zou de verandering van *nobis-* in *nabben-* mij toch al te forsch schijnen om zonder nader betoog te worden aangenomen.

Mag men dan, zou ik willen vragen, in dat eerste lid *abben-* [5]) wellicht den 2den nv.

---

1) Grimm 261, 673, N. 94.

2) Evenals *gat* was ook *hol* dubbelzinnig, althans in de latere volkstaal (zie Ned. Wdb. III, 288). Verg. ook wellicht mnl. *caverne*, Rein. I, 1285 (naar Van Helten's lezing, door Verdam i. v. aanvaard); dat hier *taverne*, herberg (naar de lezing van het hs.) weder naast *caverne*, hol, gat staat, evenals *Nobis kroeg* naast *Nobis gat*, is natuurlijk niets dan een zonderling toeval.

3) De woorden van Hooft's voorbeeld, Aretino, Ipocrito IV, 14: »Il colui, che andò in Menaus per le mandragole etc." baten niet ter nadere vaststelling der beteekenis; naar de heer A. Thomas te Parijs mij welwillend berichtte, moet men waarschijnlijk lezen: *Nemaus* (fr. *Nimes*, lat. *Nemausus*), »où la légende de la mandragore s'est épanouie largement". In allen gevalle echter is er, blijkens de »pisdieven" (d. i. alruinwortels of mandragora's), sprake van een galgeveld; en het is bekend dat deze in zekere betrekking stonden met den duivel, b.v. dienden als plaats van bijeenkomst voor heksen (V. d. Bergh 275).

4) Zie beneden.

5) Dat dit, en niet *nabben-*, de oorspronkelijke vorm is geweest acht ik ook hierom waarschijnlijk, dat

zien van *Abbo*, *Abbe*, den Friesch-Noordhollandschen verkorten vorm van den naam *Albert* (zie Boekenoogen CII)? Deze verdichte plaatsnaam zou in zijne vorming te vergelijken zijn met andere, werkelijk bestaande als *Abbega*, *Abbekerk*, *Abbenbroek*, *Abbenes*, *Abbe(n)wier*, *Abbink* enz. (vooral in Friesland en Noord-Holland gelegen) [1]. *Abbe* moet, is mijne gissing juist, een gemeenzame naam geweest zijn, waarmede (bepaaldelijk in Noord-Holland?) de duivel — oorspronkelijk misschien een watergeest, nikker, „bommelaar", „bullebak" of „bijtebauw" — werd genoemd, gelijk elders b.v. *Hein* (*Heintjeman*, *Heintje Pik*), *Piet* (*Zwarte Piet*), *Hans*, *Joost* enz. [2]. Eene analoge benaming der hel is dan *Heintjes oord* (Ned. Wdb. VI, 478).

Ten slotte moet hier nog gewag gemaakt van een woord, dat op 't eerste gezicht in beteekenis en vorm met *(n)abbenaars* verwant schijnt, t. w. *dabbegat*, door Kiliaan vertaald met „Charonea scrobs, spiraculum Ditis, Orci culus, ima sedes Erebi, barathrum, antrum Plutonium", en blijkens de vertaling van enkele dezer woorden in de Synon.-Lat.-Teuton. gelijkstaande met „stink-gat, helle-gat". Indien *dabbegat* eens ontstaan ware uit *'t abbegat*, naar de vanouds en tot heden toe bestaande Vlaamsche uitspraak gesproken en geschreven als *d'abbegat* [3], waarin het proclitische lidwoord bij vergissing aan het znw. was blijven hangen (verg. het omgekeerde bij *oksaal*)? *Abbegat* zou, naar afleiding en beteekenis, de Brabantsche weerga zijn van het Hollandsche *abbenaars*, misschien zelfs de zooeven verlangde schakel tusschen *nobisgat* en *(n)abbenaars*. Maar nog afgezien van de bovengenoemde onwaarschijnlijkheid van een verloop van *nobisgat* tot *(n)abbegat* en van de bedenking dat voor een dergelijken plaatsnaam een lidwoord misplaatst ware geweest, Kiliaan geeft naast *dabbegat* een ww. *dabben*, *dabbelen* op met de bet.: „Subigere, suffodere, fodicare: Et Puluerem siue lutum versare manibus aut pedibus"; en zijn getuigenis wordt bevestigd door aanhalingen uit Zuidnederlandsche schrijvers en idiotica, bij De Jager, Wdb. d. Frequent. te vinden. Dat Kiliaan aan een met dit ww. *dabben* samengesteld woord *dabbegat*, door wroeten of graven in den grond gemaakt gat of kuil, naar analogie van het Noordhollandsche, in klank en beteekenis veraf staande *nobisgat* — *(n)abbenaars* blijkt hij in 't geheel niet te kennen — willekeurig eene geheel andere beteekenis gegeven zou hebben, dit zal men, dunkt mij, ondanks alle ruimte die men voor zijne woordafleidingszucht wil open laten, toch niet durven aannemen. En zoo blijft dan ten slotte dit in beteekenis aan nholl. *nobisgat* en *(n)abbenaars*, in vorm eenerzijds aan het laatstgenoemde, anderzijds aan vl.-brab. *dabben* herinnerende *dabbegat* een onopgelost raadsel.

UTRECHT, December 1902. J. W. MULLER.

---

in de Hollandsche volkstaal de voorvoeging eener *n* meer schijnt voor te komen dan de afwerping er van (zie Te Winkel, Gramm. Fig. 47 en 76).

1) Winkler, Friesche Naaml. 2*b*; Nom geogr. Neerl. III, 313, 315—316.

2) Over duivelnamen in de Nederlanden zie Niermeyer, Verh. ov. h. booze Wezen 22 vlgg.; Cannaert, Bydr.[3] 175, 177, 187, 192, 470, 477, 478; V. d. Bergh 29, 36, 275 enz.

3) Verg. mnl. *dandre*, *doghe*, *dabijt* enz. (Franck, Mnl. Gramm. § 22; V. Helten, Mnl. Spraakk. § 348).

VEDISCH ARKÁSĀTI UND MEDHÁSATI.

arkásāti wird vom PW. als ‘Liederfindung, dichterische Begeisterung’ erklärt, von Bergaigne (études sur le lex. p. 181; rel. véd. I, 279 note) als ‘acquisition de l’hymne’ [1]).

B. hat sich von dem Streben nach Vereinfachung der Wortbedeutungen zu weit führen lassen; denn die vorgeschlagene Uebersetzung lässt sich nicht an allen drei Stellen, an denen *arkásāti* vorkommt, durchführen — am besten erkennt man das in VI, 20, 4 [2]); auch wird *san* resp. *sātí* von einer ‘découverte ou de l’obtention de l’hymne, soit par les dieux — soit par les hommes’ nicht gebraucht. Es ist notwendig, das Wort einer genaueren Untersuchung zu unterziehen; wir dürfen es nicht von verwandten Ausdrücken wie *sū́ryasya sātí, svàrṣāti, svàrmīḷha* [3]) trennen. Es ist bekannt, dass *svàr* mit *san* von Indra gesagt wird, der die Sonne wieder gewinnt, und *sū́ryasya sātí* von dem um das Sonnenrad geführten Kampf, in dem Indra Kutsa hilft. Unter dem ‘Kampf um die Sonne’ wird aber nicht immer wie hier ein Kampf um den Sonnenball verstanden; der vedische Sprachgebrauch bezieht *sū́ryasya sātí, svàrmīḷha,* auch auf Kampf um das Leben: das ergibt sich aus II, 14, 9; VII, 30, 2 [4]) und einigen Stellen, wo *svàrmīḷha* direkt mit *āji* verbunden wird [5]). Weiter ist *svàrṣāti* zu vergleichen. Es ist ausgeschlossen, dass es sich

1) Le sens véritable de *arkásāti* ‘acquisition de l’hymne’ est confirmé par l’existence de *medhásāti* ‘acquisition du sacrifice’...

2) *çatair apadran paṇáya indrā́tra*
dáçoṇaye kaváye ’rkásātau /
vadhaiḥ çúṣṇasyāçúṣasya māyā́ḥ
pitvó nā́rirecīt kíṃ caná prá //

3) Ich stimme Pischel (V. Stud. I, 27) in Bezug auf die Bedeutung von *arká* bei. Wenn Oldenberg ZDMG. LV, 326 darauf verweist, dass es an allen drei Stellen in Verbindung mit dem *kavi* steht, so scheint mir das kein Grund, die Bedeutung ‘Hymnus’ hier anzunehmen. Ein Kavi hilft beschwörend und singend bei allen Unternehmungen; auch bei den Schlachten, wo man um das Leben kämpft, wird sein Beistand nicht gefehlt haben.

4) II, 19, 4: *indro dāçad dāçúṣe hánti vṛtrám /*
sadyó yó nṛ́bhyo atasā́yyo bhū́t
paspṛdhānébhyaḥ sū́ryasya sātáu //
VII, 30, 2: *hávanta u tvā hávyaṃ vivāci*
tanū́ṣu çū́rāḥ sū́ryasya sātáu /

5) I, 63, 6: *tvā́ṃ ha tyád indrā́rṇasātau*
svàrmīḷhe nára ājā́ havante /
130, 8: *indraḥ samátsu yájamānam ā́ryam*
prā́vad viçveṣu çatámūtir ājíṣu
svàrmīḷheṣu ājíṣu /
169, 2: *marútāṃ pṛtsutir hā́samānā*
svàmīlhasya pradhánasya sātaú //

in den Versen IV, 16, 9; VI, 33, 4 etwa wie bei den Taten Indras oder der Aṅgiras um die Gewinnung des Lichtes im mythologischen Sinne handelt [1]). Vielmehr ist es hier der Preis des Lebens, um das man *ririkvā́ṅsaḥ tanvā̀ḥ* mit den Feinden ringt [2]). Sich selbst wünscht man das Licht der Sonne (III, 31, 19; VIII, 16, 10), den Feinden die Finsternis (VII, 104, 3; X, 89, 15; 152, 4; AV IX, 2, 17). Aus den Beispielen geht also hervor, dass 'die Gewinnung des *svar*' in einigen Fällen vom Himmel auf die Erde zu verlegen ist. Man begehrt im Kampfe Rinder (*góṣāti*), Land (*kṣétrasāti, kṣetrajeṣā́*), Wasserläufe und Quellen (*árṇasāti, ápaḥ*) [3]); im friedlichen Wettstreit Siegespreise (*vā́jasāti*), und neben diese Wünsche tritt in der Schlacht der Preis des Lebens, das man einsetzt: 'die Ersiegung der Sonne', *arkásāti, svàrṣāti* [4]).

Gegen meine Auffassung spricht das von Bergaigne zum Beweise für seine Deutung angeführte *medhásāti* nicht. Wir dürfen es nicht wie das PW. als 'etwa Andachtsäusserung, Gottesdienst' oder wie pw. als 'Gewinnen oder Verdienen eines Lohnes, Preises' übersetzen. Bergaigne sagt richtig 'acquisition du sacrifice'. Das ist aber genauer zu definiren.

medhá heisst zwar Opfer; aber nicht immer, obwohl die Kommentare es so wiedergeben; *medhásāti* wechselt nicht mit **yajña-* oder **adhvarasāti*, und Vāl. VIII, 50, 10 stehen *médhe adhvaré* sogar neben einander; ich glaube, dass es an mehreren Stellen direkt 'Opfertier' (oder 'Tieropfer') bedeuten muss. Der Rājan zieht auf Beute aus, zu Ross, zu Wagen, um dem Feinde Rosse, Rinder, Land und sonstige Schätze abzunehmen; und ihm helfen die 'Dhī', die Gedanken der Priester zum Siege. In den Versen, die *medhásāti* enthalten, steht wiederholt daneben *gír*, *dhí* oder *matí* (VII, 66, 8; 94, 6; VIII, 3, 18; 69, 1); besonders charakteristisch ist IV, 37, 6:

sá dhībhír astu sánitā medhásātā só árvatā ||

Der *dhībhíḥ sánitā* ist der Purohita, der *árvatā sánitā* sein Herr und Maghavan; auf letzteren weist auch I, 129, 1 hin: *yáṃ tváṃ rátham indra medhásātaye* | *apākā́ sántam iṣira praṇáyasi* | [5]). In diesen Fällen muss nach meiner Meinung übersetzt werden

---

1) IV, 16, 9: *áchā kavíṃ nṛmaṇo gā abhíṣṭau*
svàrṣātau maghavan nādhamānam /
VI, 33, 4: *svàrṣātā yád dhváyāmasi tvā*
yúdhyanto nemádhitā pṛtsú çūra //

2) IV, 24, 3: *tám ín náro ví hvayante samīké*
ririkvāṅsas tanvàḥ kṛṇvata trām /
mithó yāt tyāgám ubháyāso ágman
náras tokásya tánayasya sātaú //

Cf. VI, 46, 4: *asmākaṃ bodhy avitā mahādhané tanūṣv apsú sūrye;* VII, 30, 2: *hávanta u tvā hávyam vívāci tanūṣu çūrāḥ sūryasya sātaú;* X, 154, 3: *yé yúdhyante pradháneṣu çūrāso yé tanūtyájaḥ* / I, 131, 2: *svàḥ saniṣyávaḥ* 3. *dvā jánā svàr yántā* (Sāy. anders). Siehe Bergaigne II, 189.

3) VI, 25, 4: *çūro vā çūraṃ vanate çárīraiḥ*
tanūrúcā táruṣi yát kṛṇvaíte /
toke vā góṣu tánaye yád apsú
ví krándasī urvárāsu brávaite //; I, 100, 11, 18.

4) IV, 41, 6: *toké hité tánaya urvárāsu*
sūro dṛ́çīke vṛ́ṣaṇaç ca paúṅsye
VI, 31, 1: *ví toké apsú tánaye ca sūre*
ávocanta carṣaṇáyo vívācaḥ /

5) Cf. VI, 45, 12: *dhībhír árvadbhir árvato vā́jāñ indra çravāyyān*
tváyā jeṣma hitáṃ dhánam //
VIII, 71, 5: *yáṃ tváṃ vipra medhásātau ágne hinóṣi dhánāya* /
sá távotī góṣu gántā //

'um ein Opfertier zu gewinnen'. Gemeint ist ein Beutezug, von dem natürlich ein Stück Vieh der helfenden Gottheit dargebracht wird; an anderen Stellen wie VII, 66, 8; 94, 6; VIII, 3, 18; 69, 1 kann die gewöhnliche spätere allgemeine Bedeutung 'Opfer' genügen. Es handelt sich dann um den Erfolg des eigenen Opfers über den opfernden Rivalen; *medhásāti* wird in dieser zweiten Gruppe von Versen so viel wie 'Erfolg im Saṃsava' [1]), Sieg im Opferstreit sein. In Bezug auf *çúrasāti* bleibe ich bei Sāyaṇa, der es durchweg mit *saṃbhajanīye saṃgrāme*, *yuddhe* oder ähnlich wiedergibt. Es heisst 'Kampf'. Zur näheren Erklärung wird entweder auf I, 73, 9: *vīraír vīrān vanuyāmā tvótāḥ;* 132, 1; VI, 25, 4 (*çúro vā çúraṃ vanate çárīraiḥ*) oder auf Stellen mit *tokásya tánayasya jeṣé, sātaú* (IV, 41, 6; VI, 19, 7; 44, 18) zu verweisen sein. Cf. Bergaigne II, 177*.

BRESLAU. ALFRED HILLEBRANDT.

---

1) Bergaigne II, 228, Hillebrandt, V. Myth. I, 120.

EENE DUISTERE PLAATS OVER JAVA'S STAATKUNDIGEN TOESTAND TIJDENS PADJANG, IN ± 1580, OPGEHELDERD.

De geschiedkundige gegevens omtrent de heerschappij van het rijk Padjang over Midden-Java, zijn buitengewoon schaarsch. Gedeeltelijk moet dat toegeschreven worden aan den korten duur dier opperheerschappij, welke van 1550—1586 *op zijn hoogst* gerekend mag worden; maar veel meer nog aan het feit, dat in die periode onze eenige Europeesche berichtgevers, de Portugeezen, al minder en minder zich met de oostelijker gedeelten van Java inlieten, hun handel concentreerden op de Noordkust der Soendalanden, en dat daardoor de berichten over eigenlijk Java die hun weg vonden naar de archieven, en aldus weer naar de geschiedschrijvers, geheel sporadisch werden.

Des te meer komt het er op aan, dat weinige wat er te vinden is, zooveel mogelijk tot klaarheid te brengen. Andere bronnen tot toetsing zijn er niet; de Hollanders met hun nuchtere en vertrouwbare scheepsjournalen, deels gegrond op persoonlijke inlichtingen van in die landen gevestigde Portugeezen, renegaten en anderen, komen eerst met 1596, als Padjang gevallen is, overmand sinds een tiental jaren door het snel opgekomen Mataram; de inlandsche kronieken, voorzoover in hun oudere vormen tot nog toe bekend, zijn alle bewerkingen en omwerkingen van eenzelfde Mataramsche hofkroniek, die niet dan terloops, zooals een heer vertelt van zijne vazallen, iets naders mededeelen over de eigen geschiedenis der „buitengewesten". Er bestaat weliswaar eene afzonderlijke Babad Padjang, doch slechts als onderdeel van de zoogenaamde Groote Babad, geheel op Mataramsch-Kartasoerasch-Soloschen grond gegroeid; bovendien, eene afzonderlijke bewerking vond zij nog niet. Eigen kronieken uit den ouden tijd van die Javaansche zeesteden, die weleer zulk een belangrijke geschiedkundige rol hebben gespeeld, als Djapara, Toeban, Grĕsik, Pasoeroehan, zijn tot heden niet teruggevonden. Des te meer reden, nogmaals, om dat weinige wat we over dezen Padjang'schen tijd van Europeesche zijde bezitten, volledig te bewerken en op te helderen.

Nu is er een buitengewoon merkwaardige plaats, waaraan Prof. Veth reeds in 1878 zijne krachten beproefd heeft. Het beste bewijs dat zij echter moeilijk was, is dit, dat hij haar, twintig jaar bijna later, in geen enkel opzicht nader heeft kunnen verklaren. Want, daargelaten een paar onbeduidende redactie-wijzigingen, staat *letterlijk hetzelfde* te lezen in Veth's Java, II, 1878, p. 267—268, als in den tweeden druk, bewerkt door Joh. F. Snelleman en J. F. Niermeyer, I, 1896, p. 316—317; ook in de vrij foutieve aanhalingen bij de noten der 1e editie, is geen verbetering aangebracht in 1896; eene collationeering met de oorspronkelijke teksten is blijkbaar nagelaten; en zoo staat een plaatsnaam, dien, zooals we zien zullen, Prof. Veth gissenderwijs geheel verkeerd heeft willen verklaren, in beide

drukken foutief aangehaald. Toch blijft aan Prof. Veth de eer deze lastige zinsneden aangedurfd te hebben, en zoo den prikkel te hebben gegeven tot juisteren uitleg, door er met nadruk de aandacht op te vestigen; Tiele immers in zijn eerste opstel over „De Europeërs in den Maleischen Archipel" van 1877, was, daar waar hij deze plaats had kunnen behandelen, er zwijgend langs gegleden, en is er in zijn vervolg-studies, toen het IIe Deel van Prof. Veth's Java sinds 1878 kompleet was, ook nergens op teruggekomen.

De belangrijke passage is aanwezig in twee verschillende redacties, gelijk Veth reeds terecht had aangegeven. Èn bij Couto, èn bij Lavanha waar deze de 4e Decade van den in 1570 overleden Barros [1]) uitgaf en deels van eigen marginale noten voorzag, staat, op een enkele karakteristieke wijziging na, hetzelfde te lezen. Wanneer men nu echter bedenkt dat Couto's IVe Decade in 1602 te Lissabon gedrukt werd, en zeer bepaaldelijk bedoeld was als vervolg op Decade I—III van Barros welke tijdens diens leven verschenen waren — vandáár ook, dat Couto zijn werk de IVe Decade noemde —, terwijl Barros' *eigene* IVe Decade, die in onvoltooid en vrij verward manuscript bij zijn overlijden in 1570 achter was gebleven, eerst in 1615 door de zorgen van Lavanha, deels ook op aanstichting van Philips III, te Madrid het licht zag, dan is duidelijk hoe Lavanha ruimschoots van Couto's arbeid bij zijne uitgave gebruik kon maken, en dit dan ook inderdaad gedaan heeft. Immers Couto's IVe Decade behandelde Portugal's koloniale geschiedenis van 1526—1536; en Barros' IVe behandelde haar van 1526—1539. De beschrijvingen liepen dus over bijna gelijke periode, en meermalen daardoor evenwijdig. Zoo heeft dan Lavanha menige marginale noot op de passende plaatsen bij Barros bijgeschreven, die hij aan den gelijkloopenden tekst van Couto ontleend had; aldus ook in het geval dat ons hier interesseert.

In elk opzicht is dus de tekst bij Couto *primair* te noemen, zoodra het dingen betreft, die Lavanha aan het ms. van Barros bij den druk toevoegde. En dat te meer, waar Couto reeds eenige jaren Rijksarchivaris te Goa was geweest, en het heele Indische archief onder zich had gehad; terwijl Lavanha slechts Rijkscosmograaf was te Madrid. Het is dus billijk, bij het hier volgend naast elkander stellen der beide redacties, die van Couto als *de oorspronkelijke* voorop te laten gaan.

Couto is aan 't vertellen van den mislukten tocht van Francisco de Sá de Meneses naar West-Java in 1527, en vindt daarin een welkome gelegenheid om een algemeen beschrijvinkje van Java in te lasschen; ook Lavanha denkt daar zoo over bij de analoge plaats bij Barros, en voegt zulk een beschrijving als marginale noot toe. In den aanhef luiden deze twee aldus:

Bij Couto in 1597 (afgedrukt in 1602) [2]):	*Bij Lavanha in 1615:*
„Tem [a ilha da Iaoa] muitos reinos por esta bãda do maritimo, hũs sogeitos aos outros, & começãdo da cabeça, ou da bãda	„A Ilha da Iaoa he dividida em muitos Reinos pelo maritimo Septentrional della, & dos que se tem noticia, começando da sua

1) In overeenstemming met het spraakgebruik der Portugeezen, spreek ik van Couto, niet Do Couto; van Barros, niet De Barros.

2) Deze zeldzame eerste folio-editie is aanwezig in de Univ. Bibl. te Leiden uit de Boekerij van Isaac Vossius, en wordt hier gebruikt; de tweede druk dezer IVe Decade van Couto verscheen te Lissabon in 1778, in 2 octavo-deeltjes, zie aldaar I, p. 165—166. De Opdracht der IVe Decade is gericht aan Filips I van Portugal (d. i. onzen Philips II), dd. Goa, 20 Nov. 1597. Het hs. kwam dus met de retourvloot in 't voorjaar van 1598 te Lissabon aan, doch het Imprimatur is pas van Jan. 1602. — In de beide hier gegeven teksten van Couto en Lavanha zijn plaats- en eigennamen door mij gespatieerd.

do leuãte, iremos nomeando os de que temos conhecimento. O Valle, Paneruca, Agasai, Sodayo, Panião, (cujo Rey reside pello Sertaõ trinta legoas, & hé como Emperador d'estes, & de outros adiante.) Tubão, Berodão, Cajoão, Iapara, (cuja cidade principal se chama Cerinhamá, tres legoas pella terra d'entro, & a cidade de Iapara esta àborda da agoa,) Damo, Margão, Banta, Sunda, Andreguir, onde ha muita pimenta. Este Reino tem hum rio por onde ella sae chamado Iande; pello Sertaõ tem muitos Reis que se chamão Gunos, que viuem em serras asperissimas, saõ brutos & saluagens, & muitos d'elles comem carne humana." (fol. 40 vso; Dec. 4, L. III, cap. 1).

parte Oriental, são Paneruca, Ovalle, Agasai, Paniam (cujo Rei reside no sertão, & tem superioridade sobre os Reinos referidos, & outros) Berodam, Sodaio, Tubam, Cajoam, Iapara (a cidade principal deste Reino, se chama Cherinhamà, tres legoas apartada do mar, & à borda delle fica a de Iapara) Damo, Margam, & Matarom. Nas serras desta Ilha vivẽ muitos senhores q̃ se chamão Gunos, gente salvagem, & q̃ come carne humana." (fol. 40, marginale noot *a*; bij Barros, Dec. 4, L. I, cap. 12).

Het beste zal zijn den tekst van Couto te vertalen zooals hij, mijns inziens, vertaald moet worden, en daarop te laten volgen een nadere bespreking van die vertaling, in verband met de feiten, die sinds 1878 door Prof. Veth terecht of ten onrechte daaruit gelezen waren. De latere, goeddeels naar Couto nageschreven, passage bij Lavanha kan dan in het eind nog even ter sprake komen, voor zoover deze nog iets opmerkelijks aanbiedt.

Couto's belangrijke mededeeling luidt dan aldus, met terechtbrenging der juiste plaatsnamen: [1])

„Het heeft [nl. het eiland Java] vele koninkrijken aan dezen kant der zee [dus: aan de Noordkust], de eene onderworpen aan de andere, en beginnend bij het hoofd, of van den oost-kant, zullen we die noemen van welke wij kennis dragen. Het [land van] Bali, Panaroekan, Grĕsik, Sĕdajoe, Padjang, (welks Koning vertoeft in het Binnenland dertig mijlen [ver], en [zooveel] is als Keizer van deze [genoemde], en van andere verderop [te noemen].) Toeban, Brondong, (Ka-)Djoewana, Djapara, (welker hoofdstad geheeten is Kalinjamat, drie mijlen te lande inwaarts, en de stad Djapara [-zelve] ligt aan den oever van 't water,) Dĕmak, [Sĕ-]Marang, Bantĕn, Soenda [Kalapa], Indragiri, waar veel peper is. Dit Koninkrijk [nl. Indragiri] heeft eene rivier waarlangs die [peper] uitgaat genaamd Djambi; in het Binnenland heeft het vele Koningen die geheeten zijn Goenoeng's, die leven in allerrauwste bergstreken, dierlijk zijn en wild, en velen van hen eten menschenvleesch".

Naar aanleiding van deze, ook hier gespatieerde, namen, zoude men dan de volgende opmerkingen kunnen maken:

O Valle = Het [land van] Bali. Eigenlijk zou het niet noodig zijn hierbij stil te staan, indien niet Lavanha's veel verwarder tekst tot misverstand kon aanleiding geven. Die noemt achtereen: „Panaroekan, „Ovalle", Grĕsik". En zoo kòn men er soms aan denken „O Valle" te vertalen met „*De Wali*", d. i. „Der Mahometisten paus" te Giri bij Grĕsik. Het is voldoende, slechts even tegen een dergelijke spitsvondige uitlegging te waar-

1) De vertaling is zoo letterlijk mogelijk. Wat tusschen groote haken staat, is duidelijkheidshalve door mij toegevoegd.

schuwen, al was het alleen omdat er geen enkele aanduiding is, dat men vóór 1600 op Java ooit een der welbekende „stichters" van den Islâm op Java, een dus „der acht soenans of wali's" (verg. Veth, Java, 2den druk, I, 1896, p. 240), werkelijk toenmaals reeds Wali zou genoemd hebben, dus „vriend Gods, heilige" (ib. p. 229, noot 3). Kanoniseering pleegt altijd geruimen tijd na dato plaats te hebben. — De vorm „O Valle" = het [land van] Bali", komt geheel overeen met het Port. „O Malabar" = „het [land van] Malabar".

Panaroekan, Grĕsik, Sĕdajoe, Padjang en Toeban, waren reeds door Prof. Veth terecht herkend. Op Padjang wordt hieronder teruggekomen.

Berodão = Brondong. Hier sloeg Veth echter de plank geheel mis. In zijn noot gaf hij het allereerst verkeerd weder, door te schrijven „Berdoão", wat in geen der beide uitgaven van Couto staat; maar dan verklaarde hij gissenderwijs „misschien Blora". Dit zou zich dan indertijd tot aan de Noordkust van Java, tot in het Rĕmbang'sche hebben moeten uitgestrekt, want we hebben hier bepaald met zeemachten te doen, en zelfs met zeesteden, terwijl straks bij Kalinjamat uitdrukkelijk vermeld wordt dat het drie zeemijl naar binnen ligt. Veth is wel tot deze conjectuur gekomen doordat het, naar de volgorde, west van Toeban moest liggen. Doch bij Lavanha zien we „Berodam" = „Berodão" [1]) zelfs vóór, d. i. Oostelijk van, Sĕdajoe en Toeban genoemd. Maar we hebben hier inderdaad Brondong voor ons, een belangrijke zeeplaats tegen het eind der 16de eeuw, door de Hollanders in 1596 dan ook aldus aangetroffen en beschreven, later achteruitgegaan; thans nog slechts een paardenpost op den grooten weg *tusschen* Toeban en Sĕdajoe, aan zee, tusschen post Gĕnting en Sĕntoel in nauwkeuriger aanduiding, doch waarvan Prof. Veth in het 3de Deel van zijn Java, in 1882 dus, nog altijd kon schrijven: „Brondong, ook Blimbing genaamd, waar vele visschersvaartuigen te huis behooren" [2]). We hebben hier dus met een Enkhuizen of Stavoren van Java's Noordkust te doen, vroeger een machtige zeeplaats, thans nog slechts een visschersdorp.

Cajoão = (Ka-) Djoewana. Het verwondert eenigszins dat Veth dit niet herkend heeft; hij zwijgt er over. Maar meer verwonderlijk is het, dat Tiele, die toch zoozeer op de oude kaarten thuis was, waar hij in een Spaanschen tekst van 1548, eene scheepsverklaring, vermeld had gevonden „Cajongan" op Java's Noordkust, de foutieve conjectuur maakt „Pekalongan?" [3]). Toch had ééne blik op het kaartje van Java in Linschoten's Itinerario van 1596, tusschen fol. 22 en 23, hem kunnen zeggen dat ook dààr „Cajoão" lag *tusschen* Toeban en Mandalikå, in de inwijk of bocht die Java's kustlijn daar maakt, m. a. w. niets anders kon wezen dan het nog heden welbekende, vrij aanzienlijke Djoewana, vulgo Joana. De voorslag „ka" is *misschien* door de Portugeezen van de Javanen afgeluisterd, wanneer die het hun aanwezen: (poeni)ka Djoewana = daarginds [ligt] Djoewana!

Djapara, Kalinjamat, en Dĕmak, werden reeds door Prof. Veth terecht thuis-

---

1) De schrijfwijs »am" is antieker dan »ão"; beide vertegenwoordigen den bekenden Port. neusklank.

2) III, p. 821. Het getuigenis gaat feitelijk terug tot Dr. P. Bleeker's »Fragmenten eener reis over Java", Tijdschr. v. N. I., 1850, I, p. 92: »Biembing (sic), een groot zeedorp, waar vele praauwen te huis behooren", en even verder: »poststation ... Brondong, ook Biembing genaamd".

3) Zie het stuk van G. Escalante Alvarado in Collección de Docum. Inéd. del Archivo de Indias, V, Madrid 1866, p. 198: »y allegamos [in Juni 1546] á la isla de Java, á dó tomamos dos escalas, una en la Prazada [d. i. Jav. prasada (parsada), Mal. pĕrsada, van Skr. prâsâda, paleis, groot gebouw; eene plek, die blijkens contemporaire kaarten tusschen Panaroekan en Java's N. O. punt (kaap Sĕdano) moet gelegen hebben; waarschijnlijk daar waar nu Agĕl ligt, alwaar 2 beschreven steenen gevonden zijn met het jaartal 1395 Çaka = 1473 A. D. (zie Verbeek in Verh. Bat. Gen. XLVI, 1891, p. 324)] y otra en Cajongan [d. i. Ka-Djoewana]." En verg. nu Tiele in Bijdr. Kon. Inst., 4, IV, 1880, p. 283.

gebracht. De belangrijke toevoeging omtrent „Cerinhamá" — of „Cherinhamà", zooals Lavanha spelt —, dat deze hoofdstad van het zeerijkje Djapara drie mijlen („tres legoas"), d. i. dus 3×6350 M. (mijlen, van $17\frac{1}{2}$ op 1 graad) [1]) of ongeveer $12\frac{1}{2}$ paal naar binnen toe was gelegen, doet het met volle zekerheid herkennen; immers de heusche afstand der ruïnen van „het historisch merkwaardige Kali Njamat, eenmaal de zetel der Djaparasche vorsten" (Veth, III, 1882, p. 762), tot Djapara bedraagt $12\frac{3}{4}$ paal! [2]). Er is dus geen kwestie of we dit wel voor ons hebben. Toch is de verhaspeling „Kali" tot Port. „Ceri" verwonderlijk, *haast bedenkelijk.* Zoude, zoo vraagt men zich aarzelend af, de hofstad in haar bloei niet geheeten kunnen hebben Sri Njamat = het schoone Njamat, de „Schoone Juweelknop", gelegen aan de kali Njamat, die als rivier naar de stad geheeten was? Een analogon aldus van het oude Çri Bodja = Palembang, en het moderne Siak Sri Indrapoera? Daartegen pleit echter weer ten zeerste, dat de plaats, ook in de Javaansche babad's, steeds Kalinjamat wordt genoemd. En ook pleit daartegen, dat we op Port. kaarten uit deze 16de eeuw evenzeer de Karimata-eilanden verhaspeld vinden tot „Cherimata". — Slechts even behoeft nog herinnerd, dat de Port. nh denzelfden gemouilleerden klank heeft als ons nj of de Jav. njå.

Margão = [Sĕ]marang. Twijfel omtrent deze gelijkstelling kan nauwelijks bestaan. De voorslag Sĕ of Sa van Margão = Marang — men lette op de analogie der neusklanken ão en ang — is *misschien* bij de Portugeezen weggevallen, omdat zij er het telwoord 1 in zagen. Het voorkomen dezer zeestad hier is daarom hoogst belangrijk, *omdat er geen andere tekst tot nog toe bekend is,* welke Sĕmarang vermeldt als reeds bestaande in de 16de eeuw. Bij De Jonge wordt het evenwel reeds in Aug. 1618 genoemd, blijkbaar als een flinke stad tusschen Djapara en Mataram (Kĕrta) gelegen (IV, p. 96—97) [3]). Het bestaan van Sĕmarang als een reeds aanzienlijke plaats in ± 1580 mag dus wel ontwijfelbaar heeten. Des te meer verwondert het echter bij Couto *niet* genoemd te vinden Cheribon, dat reeds in 1529 door Diogo Ribeiro als „churban" gekaarteerd werd; zie het facsimile van Tiele in Feestnummer Bijdr. Kon. Inst. 1883, achter p. 8.

Bantĕn, en Soenda, d. i. Soenda Kalapa, waren reeds door Prof. Veth genoemd.

Andraguir = Indragiri. „Zoo ik meen Anjer, dat met Indragiri op Sumatra verward schijnt", schrijft Veth ten onrechte (2e druk, I, p. 316, noot 3). We hebben hier wel degelijk Indragiri voor ons — immers, in den aanhef, werd ook wel Bali meegeteld bij Java —, met zijn Djambi-rivier, zijn vele peper, zijn Goenoeng's of bergmenschen (binnenlanders; ouderwetsch-Holl. „boeren") die er regeerden, en.... zijn *menscheneters,* welk laatste niets anders dan een oprakelen is der slechte faam van de Batak's! Prof. Veth is ook hier ingeloopen (2e druk, I, p. 317, noot 2), heeft Goenoeng's niet herkend, en, op het voetspoor van Lavanha, de onjuistheid verteld dat Couto zou beweerd hebben, hoe er op Java menscheneters zouden zijn, in plaats van in Indragiri!

Want Lavanha's verwarde en in hoofdzaak op misverstaan van Couto berustende tekst, moet vertaald aldus luiden:

---

1) Volgens eenstemmig getuigenis van Barros, 3 Spaansche experts in 1524 (bij Navarrete, IV, p. 339), Pigafetta en Linschoten was de Port. »legoa" of Sp. »legua" *bij zeelieden* toen van $17\frac{1}{2}$ op één graad.

2) Volgens den afstandswijzer der res. Djapara (Ind. Stbl. 1872, n°. 101) ligt post Krasak van Djapara $10\frac{3}{4}$ paal, en volgens de residentiekaart ligt Kalinjamat op ongeveer 2 paal Zuid van Krasak, ten Westen van den grooten weg Koedoes-Djapara.

3) Niet te vinden in het, trouwens zeer onbevredigende, Register van J. W. G. van Haarst (1888) op De Jonge's seriewerk.

„Het Eiland (van) Java is verdeeld in vele Koninkrijken langs den Noordelijken zeekant ervan, en onder die waarvan bekendheid is, beginnend van zijn oostelijk gedeelte, zijn [:] Panaroekan, (het) [land van] Bali, Grĕsik, Padjang (welks Koning vertoeft in het binnenland, en heeft opperhoogheid over de vermelde Rijken, en andere) Brondong, Sĕdajoe, Toeban, (Ka-) Djoewana, Djapara (de voornaamste stad van dit Rijk, heet Kalinjamat, drie mijlen verwijderd van zee, en aan den oever daarvan ligt die van Djapara) Dĕmak, [Sĕ-]Marang, en Mataram. In de bergen van dit Eiland [dus: van Java!!] leven vele heeren die geheeten worden Goenoeng's, wild volk, en dat menschenvleesch eet".

Commentaar is verder overbodig! West-Java echter is door Lavanha in 1615 weggelaten, en *Mataram toegevoegd.*

Doch voor twee dingen mag nog kortelijk de aandacht worden gevraagd. Van het eerste werd straks al even gerept. Zéér kort nadat Couto's tekst over Java moet zijn neergeschreven — vermoedelijk in 1595 [1]) —, kwamen de Hollanders op Java, immers in 1596, en deden daarvan het eerste openlijk verslag in 1597 en 1598. Nemen we nu tot vergelijking het beste scheepsjournaal dier eerste Reize naar Indië, dan blijken, in vergelijking met Couto's tekst, eenige aardige bizonderheden.

We dienen dan te nemen „D' Eerste Boeck... Door G. M. A. W. L. t' Amstelredam, by Corn. Claesz., 1598" (langw. 4°. Ex. Kon. Bibl.), waarvan men reeds sinds een halve eeuw heeft aangetoond, dat de twee laatste initialen te verstaan zijn als Willem Lodewijcks, doch noch Tiele, noch een ander later in staat zijn geweest de eerste drie letters te duiden. Het is mij daarom een waar genoegen, hier even *de volle oplossing* te kunnen geven. De schuilnaam moet in zijn geheel blijkbaar aldus gelezen worden: G.uljaM. (of G.uillaM.) A.lias W.illem L.odewycks(z) [2]).

Lodewijcks nu, geeft op p. 36 r°—37 v° een schets van de toenmalige Javaansche „steden", en daaronder merken we dan achtereenvolgens vluchtig op, van Oost weer naar West gaande: Balambangan; Panaroekan, waar veel Portugeezen en gekerstende Javanen woonden, en o. a. „eenighe Vrouwen cleederen gheweven [worden] / diemen in de Javaësche tale *Canjorins* noemt /" (36 r°), waarmee ontwijfelbaar — men spreke het op z'n Portugeesch na — *Kain loerik's* bedoeld zijn; Pāsoeroehan, welks koning die „Moors" was, nog kort geleden oorlog had gevoerd met het heidensche Panaroekan en Balambangan; Djaratan of Padjaratan („*Ioartan*") „aen een schoone riviere gheleghen" (36 v°), d. i. *aan den Zuidelijken mond van de kali Lamongan*, en *niet*, zooals men nog steeds verkeerdelijk meent, zoo goed als samenvallende met Grĕsik, er allerminst een „handelswijk" van uitmakende, zooals Veth zelfs meent te mogen zeggen [3]); Grĕsik, „op

1) Couto had eerst zijn Xe Decade aan Philips II bij wijze van proef ingeleverd, en was daarna, toen deze haar goedkeurde, aan de IVe begonnen; sinds 25 Febr. 1595 was Couto tot Rijksarchivaris te Goa benoemd: verg. Bijdr. Kon. Inst, 6, VI (1899), p. 156—158.

2) Reeds in een Fransche aanteekening dd. Londen 19 Dec. 1856 van den bekenden bibliograaf G. M. Asher vóórin 't ex. der Leidsche Univ. Bibl van 't »Iournael vande Reyse enz." (Middelburgh, Bar. Langenes, 1598) vind ik vermeld »Relation de G. M. A. W.(illem) L.(odewicksz)". Tiele in zijne »Mémoire bibliographique sur les Journaux des navigateurs néerlandais" (Amsterdam, 1867) bracht het op p. 130 ook niet verder, en erkent volmondig in noot 1 aldaar: »Le sens des trois premières initiales: G. M. A., nous échappe"; en in zijn »Ned. Bibliographie van Land- en Volkenkunde" (Amsterdam, 1884), p. 115–116, wist hij het ook nog niet. Sedert heeft niemand deze »dingsigheid" opgelost. Toch is het heel eenvoudig. Lodewijcks werd om en om Guljam òf Willem genoemd! Zie bij De Jonge, I, p. 234 en 235 »Willem", doch p. 233 »Guillaume" èn »Willem"; II, p. 188 »Guljam of Willem"; en III, p. 27 »Guillam". Misschien moet men A. als A.nders in plaats van A.lias lezen.

3) Java, 2e druk, I (1896), p. 327 en noot 1.

de westelijcke zyde vande Riviere", versta: een eindje Noordwest van den *Noordelijken mond* dierzelfde kali Lamongan, en reeds met zijn bekenden uitvoer van zout; Soerabaja — men lette op de verkeerde volgorde! —; „*Brandaon*", dat is dus het ons nu weer bekende Brondong, bepaaldelijk hier „stadt" genoemd, „waer over den selfsten Coninck ghebiedt / die tot *Cidayo* hem is houdende / dwelck oock een stercke stadt is /" zoodat toen Brondong aan Sĕdajoe onderworpen was, terwijl daarbij (ten minste in *dezen* tekst) niet uitdrukkelijk wordt aangegeven of Brondong Oost of West van Sĕdajoe lag, hoewel de volgorde op een foutieve meening van „Oost" wijst; Toeban; Djoewana („*Cajoano*"), waarbij het curieuse zich voordoet dat even te voren van de vele „Soudt-pannen" gesproken wordt „van *Iuama* tot *Pati*" (37 r°), met welk „*Iuama*" niets anders kan bedoeld zijn dan *datzelfde* Djoewana; Mandalika, blijkbaar als stad aan den vasten wal, niet slechts als eilandje; Djapara; Mataram („de groote stadt van *Mataran*"), „wiens Coninck wel de machtichste Heere is vã geheel *Iava*, ende dreycht dickmael de stadt *Bantam* te overvallen /"; Pati; Dĕmak, „waer den Keyser noch voor Coninck ghekent wordt /"; Tĕgal; Cheribon („*Charabaon*"); Indramajoe („*Dermayo*"); Pamanoekan („*Monucaon*"); Krawang („*Cravaon*"), een groot visschersdorp, zonder dat gezegd wordt dat het een heel eind van zee lag; Djakatra, „ten rechten van ons *Sunda Calapa* genaemt: want *Sunda* is een vruchtbarigheyt plaetsen inde Javaensche sprake geseyt / ende *Calapa* een Indiaensche Note / so beteijckenet dan eẽ plaetse overvloedich van *Cocos*." — een woordafleiding die ik niet thuis kan brengen, en trouwens ook niet geloof, want zie den aanhef van mijn art. „Soenda" in de Encycl. v. Ned.-Indië, IV, 1e Afl. (1902); Tanara („*Tanhara*", ten onrechte met den gemouilleerden medeklinker *nh*; 37 v°); en ten slotte Bantĕn of Bantam.

Het curieuze is, dat in deze lijst van 1598, teruggaand tot het persoonlijk bevaren van Java's Noordkust in 1596, *juist niet* genoemd worden Kalinjamat en Padjang, waarvan Couto in zijn in 1597 afgesloten tekst de ligging haast nauwkeurig bepaalde. Die tekst van Couto gaat terug tot vóór 1586, tot vóór het *waarschijnlijke* jaar — zekerheid is absoluut nog niet verkregen! — waarin Padjang door Mataram's Senåpati werd ingenomen, en daarmee de suprematie over Java verloor; maar Couto's bericht moet ook zijn van nà 1568, toen Padjang's eerste heerscher, Arjå Pangiri, den Sultans-titel (*waarschijnlijk* slechts weer, voor zoover het jaartal betreft!) ontving uit handen van den „Paus" van Giri. We mogen dus zeggen, dat het archiefstuk, waaraan Couto zijn gegeven moet ontleend hebben, den toestand schetst van Java in ± 1580, toen Padjang de opperhoogheid had; en dat hij het alleen een beetje zonderling plakte bij een verhaal dat in 1527 speelde. Toch is dat Padjang maar niet zoo ineens verdwenen. Zoowel Padjang als Kalinjamat bestonden wel degelijk nog als steden in den tijd der eerste Hollandsche zeetochten; want zelfs in eene „Remonstrantie.... van de negotie die tot Japara soude cunnen ghedaen worden" uit 1615 (zie De Jonge, IV, 1869, p. 57–62), wordt *allereerst* gesproken van „steden die lantwaerts inlegghen" (p. 57), en daaronder genoemd Pati, Padjang („Pajangh"), Trajĕm („Toereyman", de nu haast verdwenen groote pleisterplaats in Zuid-Kĕdoe, halverwege aan den grooten weg tusschen Magĕlang en Jogja), en Kalinjamat („Klyamat"). Daarna eerst in de derde plaats wordt van de meer oostelijke Javaansche zeehavens gesproken, waaronder ook weer Brondong („Brondon") [1].

---

1) »Toereyman en Klyamat zijn mij onbekend", schreef De Jonge, l. c., p. 58 noot 1. Over Padjang zwijgt hij. Brondong echter had hij in zijn dl. II, p. 409, noot 1 terecht uit het »Brondon, gelegen by Tuban" in een tekst van 1599 herkend.

Maar waar *lag* dan toch dit Padjang van weleer, dit machtige Padjang van de tweede helft der 16e eeuw? Want niemand schijnt dat te weten [1]) en nergens wordt dat gezegd! En juist dit was het tweede punt, dat ik nog even wilde aanroeren. Het antwoord heb ik reeds, zij het verborgen, gegeven op de kaart van Java die de 1e aflevering (1900) van het werk „De Batik-kunst in Nederlandsch-Indië en haar geschiedenis" begeleidt. Immers, de schaarsche baksteenen overblijfselen van het vroegere oppermachtige Padjang *liggen op korten afstand West-Zuid-West van de kota Solo*, ten zuiden van den grooten weg van Soerakarta naar Kartasoera, *recht West van de kali Djĕnĕs*, en van de aan dier Oostelijken oever gelegene, van oudsher belangrijke en ook nu nog door blauwververij en batikken goedbekende desa Lawean of Nglawean, waar op 21 Dec. 1749 Pakoe Boewånå II „vooreerst" begraven werd, maar nog tot heden toe voorgoed begraven ligt [2]).

Doch het is hier de plaats niet, daarover door te gaan. In de Bijdragen van het Kon. Instituut van Ned. Indië zal ik deze interessante ligging van Padjang nader, en met een terreinschets ook, verhelderen. Alleen dit nog: Couto was niet zoo erg mis dus, toen hij den afstand van Djapara tot Padjang op 30 „legoas" of ± 125 paal stelde; want inderdaad ligt Soerakarta een 110 paal zoowat van Djapara.

DEN HAAG, 31 Dec. 1902. G. P. ROUFFAER.

---

1) Alleen Brumund heeft het blijkbaar wèl geweten, doch is er niet aan toe gekomen het te beschrijven; want in zijne »Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme op Java" (Verh. Bat. Gen. XXXIII, 1868, 1e Stuk) leest men: »... Padjang, welks kraton en ruïne wij later willen bezoeken" (p. 177).

2) Zie bij De Jonge, X, p. 156, dd. Soerakarta 21 Dec. 1749: »Soesoehoenang Pacoeboeana, dewelke gisteren avond... overleden en heden na oude gebruykelykheit vooreerst (!) op de Lariaen (sic) begraven is."

ZUR INDO-EUROPÄISCHEN VORGESCHICHTE DES GRIECHISCHEN PASSIV-AORISTS.

Vor einigen Jahren ist von Wackernagel in den Indogermanischen Forschungen die Vermuthung ausgesprochen worden, der griechische Passiv-Aorist auf -θην sei aus reiner *Analogiebildung* nach den Plural-Formen der 2. Person auf *-thâs* (wie sie im Sanskrit sich finden) hervorgegangen. Prof. K. Brugmann war insofern mit der Wackernagel'schen Ansicht einverstanden, als er einräumte, dass jedenfalls *gegen* dieselbe nichts Wesentliches beizubringen sei.

Bei allem Respekt vor den beiden obengenannten hervorragenden Sprachgelehrten wagt es Unterzeichneter, eine der ihrigen entgegengesetzte Meinung zum Ausdruck zu bringen. Gegen die Wackernagel'sche Ansicht hat er u. A. Folgendes einzuwenden:

1°. Es ist ganz und gar unerwiesen, dass die besagten Formen auf *-thâs* wirklich alt genug seien, um zum indo-europäischen Sprachmaterial gerechnet zu werden.

2°. Die Formen auf *-thâs,* wie sie im Sanskrit erscheinen, bedingen *nicht* eine specielle *Aoristbedeutung.*

3°. Auch im sogenannten *Genus* (dem *einzigen* Bedeutungsgebiet, das -thâs und -θην überhaupt etwa mit einander gemein haben) ist die Uebereinstimmung zwischen den Beiden nur gering, insofern der θην-Aorist die Bedeutung des sogenannten *Mediums ausschliesst,* während die Endung *-thâs* (in ihrer Bedeutung genau entsprechend der griechischen Endung -σο) *sämtliche nicht-aktiven Genera umfasst.*

4°. Es lässt sich schwerlich annehmen, dass von einer Form der *zweiten* Person eine so überaus kräftige Analogiewirkung ausgegangen sei; von einer Form der *dritten* Person könnte man schon eher Derartiges erwarten.

5°. Die W'sche Ansicht lässt innerhalb des griechischen Gebietes den θην-Aorist als *älter* wie den anderen (auf -ην ohne θ gebildeten) passiven Aorist erscheinen. Es zeigt sich dieses aber als *grundfalsch.* Der θ-lose passive Aorist (ἐπάγην) muss ja im Gegentheil (wenigstens *als allgemein verbreitete grammatische Form*) bedeutend älter sein als der θην-Aorist. (Die *Vorliebe* der *Homerischen* Sprache für die Formen *mit* dem θ ist wohl lediglich als *dialektische Eigenthümlichkeit* zu betrachten.) Von uralten Wurzeln wie π(ε)ρ-, πακ-, Ϝ(ε)λ-, τρ(ε)π-, κ(ε)ρ-, σ(ε)Φ- [1]) bildet sich in allen griechischen Dialekten der passive Aorist fast immer *ohne θ*, von den *Neubildungen* hingegen so gut wie ausnahmslos *mit* dem θ.

---

1) Aus den Adjektiven σάφετ- und σοφο- zu ermitteln.

6°. Sanskritischem *th* entspricht griechisches *τ*. Das griechische *θ* vertritt in der Regel skr. *dh,* nur *ausnahmsweise* skr. *th.*

Da der mir in dieser Sammlung zugestandene Raum nur ein äusserst beschränkter ist, so erlaube ich mir, gleich ohne Weiteres zu meiner eigenen Ansicht über den in Rede stehenden Gegenstand überzugehen und dieselbe in möglichster Kürze darzulegen.

a. Indo-europäische Periode. Sehr alt indo-europäisch sind zweifelsohne die aktiven Aoristformen auf **âm, ôm, êm, ûm,** wie **(è)gwâm** (skr. *agâm*, gr. (ἔ)βην), Pl. **(è)gwâmès** (skr. *agâmas*, gr. (ἔ)βημεν); **(è)gnôm** (skr. *ağñâm*, gr. (ἔ)γνων); **(è)sr(ə)wêm** (gr. (ἐ)ῤῥύην); **(è)bhûm** (gr. ἔφῡν). – Im Griechischen sind die auf diese Weise gebildeten Aoriste in *vier* verschiedenen Vokalfärbungen vorhanden, nämlich **â** (ᾱ oder η), **ô** (ω), **ê** (η) und **û** (ῡ).

Nach meiner Ansicht hat es nun in alt-indo-europäischer Zeit eine entsprechende Aoristform gegeben von der Wurzel **è(s)**- (sein), und zwar ganz regelmässig in der e-Färbung: **êm, ês, êt,** – Pl. **êmès**. Bedeutung: ich *war* (im Augenblicke) oder auch: ich *ward.*

In einer späteren indo-europäischen Periode entstanden allmählig *syntaktische Verbindungen* der Aoristform **êm, ês, êt** mit gewissen eigenthümlichen, aus dem zusatzlosen Stamm eines Verbums in der *schwächsten* Form bestehenden Verbaladjektiven [1], deren Bedeutung diese: *der Handlung unterworfen, dem Zustande anheimfallend,* z. B. **pr̥-êm** = ich ward „durchbohr", d. h. *der durchbohrenden Handlung unterworfen;* ich ward durchbohrt, es kam ein Loch in mich; – **ləg-êt** (das Ding) ward „aufles", d. h. *der auflesenden Handlung anheimfallend;* es ward aufgelesen, es kam in die Hände, wurde zu Anderm gesammelt.

Zu Ende der indo-europäischen Periode müssen die beschriebenen Verbindungen schon ziemlich häufig gewesen sein und schon angefangen haben zu unzertheilbaren *grammatischen Formen* zu erstarren.

Das uralte Verbum **dhè-** hatte die Bedeutungen: 1) *legen, setzen,* und 2) *machen* (letztere Bedeutung ergibt sich aus dem Gebrauch des Verbums *τίθημι* bei Homer und den Tragikern und aus der schwachen Perfektbildung in den germanischen Sprachen: hausi-*da*, hausi-*dêdum*, ich habe „hör" *gethan*). Von **dhè-** war die starke Form **dhê-**, die schwächste **dhə-**.

Als *syntaktische Verbindung* des Verbums **dhè-** mit der Aoristform **êm** entstand regelmässig die Verbindung **dhə-êm.** Sie hatte diese Bedeutung: ich ward „stell" oder „mach", d. h. ich wurde der stellenden oder machenden Handlung unterworfen; ich ward *gestellt* (in irgend welche Stellung versetzt) oder *gemacht* (in diesen oder jenen Zustand gebracht).

In spätester indo-europäischer Zeit entstanden Anfänge *dreitheiliger syntaktischer Verbindungen* aus dem inzwischen schon ziemlich geläufig gewordenen **dhə-êm** und den früher von mir beschriebenen Verbaladjektiven in der Bedeutung „ich ward zum Gegenstand der ... Handlung *gemacht*", wie z. B. **tn̥-dhə-êm**, Bed.: „spann"-„mach"-ich-ward, d. h. ich ward zum Gegenstand der spannenden Handlung gemacht, man spannte mich oder ich spannte mich selbst; – **wègər-dhə-êm**, Bed.: „aufweck"-„mach"-ich-ward, d. h. ich ward zum Gegenstand der aufweckenden Handlung gemacht, man weckte mich oder ich weckte mich selbst auf.

---

1) Eine solche uralte Verbalform ist *selbständig* erhalten im Homerischen *κᾰρ* (*τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ*), *Abgeschnittenes* (i.-e. **kər**).

Die letztbeschriebene Art von syntaktischen Verbindungen war gegen Ende der indo-europäischen Periode *noch nicht* sehr häufig oder gemeinsam geworden und noch weit von der Erstarrung zu unzertrennbaren Conjugationsformen entfernt.

b. Griechische Periode. Die urgriechische Sprache übernahm die vorhandenen, schon theilweise zu grammatischen Formen erstarrten syntaktischen Verbindungen wie **pr̊-êm, ləg-êm** u. s. w., liess ihre Erstarrung zur vollendeten Thatsache werden und nahm ihren Gebrauch als gemeingültig an. So entstanden die griechischen Formen (ἐ)πάρην, (ἐ)λέγην, (ἐ)πάγην, (ἐ)ϝάλην, (ἐ)μάνην, (ἐ)κάρην u. a.

Die urgriechische Sprache übernahm zu gleicher Zeit die Anfänge von dreitheiligen Verbindungen wie **tn̊-dhə-êm, wègər-dhə-êm** u. s. w., verarbeitete sie zugleich genau nach Analogie der obenbeschriebenen *zweitheiligen* Verbindungen und dehnte alsbald ihren Gebrauch in sehr erheblicher Weise und zuletzt auf die grosse Mehrheit der in der Sprache vorhandenen Verba aus. So entstanden die Formen (ἐ)τάθην, |ἠ/ἐ|γέρθην, (ἐ)πρᾱ́θην, (ἐ)λύθην, ἤ/ἄ|χθην u. a. Die grosse Vorliebe, welche die griechische Sprache von Anfang an für *letztere* Bildungen gezeigt hat, erklärt sich 1) dadurch, dass die Zusätze -θην, -θης, -θη u. s. w. sich ganz einfach und bequem an die verschiedensten Verbalstämme anfügen liessen und sich immer ganz deutlich von jeder *andern*, *nicht* zum Gebiete des passiven Aorists gehörenden Bildung unterschieden, und 2) weil für die (in der späteren griechischen Sprache bei weitem *vorwiegende*) Klasse der *vokalisch-auslautenden* Verbalstämme der passive Aaorist ohne θ so gut wie *absolut nicht zu verwenden war.*

Zur weiteren Begründung meiner Ausführungen mögen zum Schluss folgende Bemerkungen dienen:

1⁰. Ein treffendes Analogon für die Entstehung des passiven Aorists *mit* dem θ, wie sie nach meiner Ansicht stattgefunden hat, bildet die für einen Jeden vollständig klare *Perfektbildung* in den germanischen Sprachen. In *nasi*-**da**, *nasi*-**dêdum** u. s. w. erhielt sich nämlich das indo-europäische **dhèdhêa, dhèdhəmès**, d. i. das Perfectum jenes nämlichen Verbums **dhè-**, dessen (freilich *posthum-geborenen*) Passivaorist ich im griechischen -θην entdeckt zu haben glaube. Gerade so nämlich, wie *nur eine einzige Verzweigung* des ind.-eur. Sprachstammes das Perfectum **dhèdhêa** als *Conjugationshilfsmittel* verwandte, kann auch ganz leicht dasselbe mit unserm hypothetischen **dhə-êm** der Fall gewesen sein.

2⁰. Ein Analogon für die Entstehung des passiven Aorists *ohne* das θ, wie sie nach meiner Ansicht stattgefunden, bilden die (ursprünglich nur *syntaktischen*) zu grammatischen Formen gewordenen Verbindungen mit *-âsa* im Sanskrit, wie *čintayâm-âsa* u. s. w. Dieses *âsa* ist nämlich zweifelsohne das Perfectum **êsa** jenes nämlichen Verbums **è(s)**, dessen Aorist wir in unserm hypothetischen **êm, ês, êt** entdeckt zu haben glauben.

3⁰. Die Accentuirung der betreffenden Aoristformen (Accent in allen Formen, *ausser dem Indicativus*, auf dem η oder ε) lässt sich ganz natürlich erklären durch unsere Annahme, dass in einer früheren Periode -ή- und -θή- den *Stamm* eines *selbständigen Verbums ausgemacht haben.* (Dass gerade die *Indicativformen* eine Ausnahme bilden, erkläre ich einfach durch folgende kurze Regel: *Die Augmentsylbe im Griechischen zieht den Accent auf sich oder doch, wo dieses unmöglich, zu sich hin* (vgl. ἐπέσχον, ἐτίμων, ἔλυον, ἐλύθην).

4⁰. Zum Schluss ist noch zu bemerken, dass zwischen den Aoristformen auf -ην (ohne θ) und denjenigen auf -θην ein ziemlich streng durchgehender Bedeutungsunterschied besteht. Es haben nämlich für gewöhnlich die Formen auf θ-loses -ην keinen andern Sinn als diesen:

ich *kam* (durch Zufall, von selbst oder doch durch eine willenlose oder wenigstens nicht bewusst gewollte Ursache) in den... *Zustand.* So z. B. ἐτάκη (es schmolz hin, es thaute auf), ἐπάγη (es erstarrte, gefror, wurde zu Stein oder Eis), ἐσάπη (es trat in Verwesung), ἐῤῥάγη (es kam ein Riss oder eine Spalte in..) u. s. w. Die Formen auf -θην hingegen pflegen fast durchweg zum Begriffe „*ich ward*" den ergänzenden Nebenbegriff zu enthalten: *durch persönliches Zuthun von mir selbst oder einem andern Wesen.* So z. B. ἐλύθην (ich machte mich selbst los oder ward von einem Andern losgemacht), ἐπράθην (ich wurde verkauft), ἐκινήθην (ich bewegte mich oder wurde bewegt) u. s. w. Der betreffende Bedeutungsunterschied *stimmt auch wieder genau zu unsrer Annahme*, nach welcher *auch ursprünglich* in -ην nur die Bedeutung *-ich-ward*, in -θην hingegen die Bedeutung *-ich-wurde-gemacht* enthalten ist. — Nach der Wackernagel'schen Annahme wäre dieser merkwürdige Bedeutungsunterschied (wie überhaupt auch alles Andre) lediglich *dem blinden dummen Zufalle* zu verdanken.

HAAG, December 1902. DR. J. M. HOOGVLIET.

LA LÉGENDE DE RÂMA DANS UN AVADÂNA CHINOIS.

J'ai déjà signalé et mis à profit, dans mes *Notes sur les Indo-Scythes* (Journal Asiatique 1896, II, p. 446), la collection de 121 avadânas traduite en chinois par Ki-kia-ye, en 472 J. C., sous le titre de *Tsa-pao ts'ang king* (Nanjio, 1329; éd. japon. XIV, 10). Le premier avadâna de la collection a pour sujet l'histoire de Râma. Il n'est pas sans intérêt de voir quelles corrections la légende épique a dû subir pour servir de lecture édifiante aux bouddhistes dévots. Le compilateur du Jâtaka pâli, s'il avait laissé de côté l'enlèvement de Sîtâ et l'expédition contre Râvaṇa, avait du moins conservé le personnage de Sîtâ; il s'était contenté de transformer l'épouse chérie en tendre sœur. Cet artifice, que la littérature de couvent a religieusement perpétué jusqu'à nos jours, n'a pas satisfait la conscience exigeante du rédacteur de nos Avadânas: il a supprimé radicalement la princesse de la légende.

Le traducteur, Ki-kia-ye, est presque inconnu. Les Catalogues chinois (voir les références dans Nanjio, *App. II*, 110) donnent son nom, sa date et se bornent à indiquer qu'il est originaire des pays d'occident (*si-yu*). La composition de l'original indien se place entre Kaniṣka, héros de plusieurs des contes du recueil, et la fin du Ve siècle, époque de la traduction. Quelle qu'en soit la date précise, un fait subsiste: au Ve siècle de l'ère chrétienne, la légende de Râma circulait dans certaines régions du monde bouddhique sous la forme que représente la version de Ki-kia-ye. C'est assez pour montrer l'inanité de la méthode qui prétend reconnaître les étapes successives de la légende au nombre croissant des éléments mis en jeu; à ce compte, le présent avadâna remonterait plus haut dans le passé que le Dasaratha-jâtaka pâli, sans parler du Râmayaṇa. Et pourtant il n'est guère douteux que l'œuvre de Vâlmîki fût déjà célèbre dans l'Inde à l'époque où un moine obscur compilait les avadânas que traduisit Ki-kia-ye.

DAÇARATHA – JÂTAKA.

Tsi-pao-ts'ang-king (éd. jap. XIV, 10, 1).

Jadis, au temps où la vie humaine durait dix mille ans, il y eut un roi qui s'appelait *Cheu-che* [1]). Il régnait sur le *Yenn-feou-ti* (Jambû-dvîpa). La première de ses épouses royales

1) Ce nom est assez embarrassant. *Cheu* qui signifie *dix* traduit bien le sanscrit *daça*. Mais *che*, qui signifie *prodigue* ne peut traduire *ratha* »le char"; c'est surtout un caractère de transcription (Julien, *méthode*... n°. 60 sqq.) qui rend la syllabe *ça* ou *çya* du sanscrit. *Daçaratha* se traduit régulièrement par *Cheu-tch'e*.

lui donna un fils nommé *Lo-mo* (Râma); la seconde, un fils nommé *Lo man* (Lakṣmaṇa). Lo-mo, l'héritier du trône, avait une grande vigueur, la force de *Na-lo-yen* (Nârâyaṇa) en même temps que *chen-lo* [1]); à entendre sa voix, à voir ses traits, l'ennemi même le plus acharné n'aurait pu lui tenir tête. Ensuite la troisième épouse eut un fils nommé *Po-lo-to* (Bharata), et la quatrième eut un fils appelé „le Tueur d'Ennemis" (Çatrughna). La troisième épouse était très aimée du roi qui l'honorait beaucoup. Et il lui adressa ces paroles: „Tout ce que j'ai de richesses, je n'en réserve rien; quel que soit ton désir, il sera aussitôt exaucé". La reine répondit: „Je n'ai rien à désirer. Plus tard, si j'ai une faveur à demander, je m'en ouvrirai à toi". Le roi vint dans la suite à tomber malade; sa vie fut en danger. Alors il institua comme son héritier *Lo-mo*, pour lui succéder sur le trône, nouer sa chevelure avec le ruban de soie, porter le diadème royal, être généreux et obéir aux lois, comme c'est le devoir des rois. L'épouse de rang inférieur observait le roi malade; dès qu'il entra en convalescence, elle prit confiance. À voir *Lo mo* héritier du trône paternel, elle avait conçu de l'envie, et elle s'en découvrit au roi: „Tu m'as offert une faveur; je la réclame aujourd'hui. Que mon fils règne, et que *Lo-mo* soit banni! Tel est mon désir". À ces mots, le roi fut comme un homme qui suffoque; il perdit le souffle et ne put parler. La droiture veut qu'il deshérite l'aîné après l'avoir créé roi; la droiture veut qu'il n'annule pas une faveur formellement concédée. Le roi *Cheu-che* n'avait jamais encore manqué à sa parole; c'est le devoir des rois. Le devoir n'a pas deux paroles; il a promis, il doit tenir. Dans cette pensée, il deshérita *Lo-mo*, lui retira le manteau et le diadème royal. Alors le frère cadet *Lo-man* dit à l'aîné: „Tu as de la vigueur, en même temps que *chen-lo* [1]). Pourquoi ne t'en sers-tu pas, quand tu éprouves ce déshonneur?" L'aîné répondit au cadet: „Manquer à l'engagement paternel n'est point le fait d'un fils pieux. Et de plus, cette reine-ci est comme ma mère, sauf qu'elle ne m'a pas enfanté; mon père l'aime et l'honore, et elle est comme ma mère. Notre puîné *Po-lo-to* est parfaitement obéissant; son cœur est droit sans erreur. Il m'est comme un autre moi-même. Plutôt que d'agir comme on ne doit pas faire à l'égard d'un père, d'une mère, d'un puîné, j'aime mieux éprouver du mal". Le cadet écouta ces paroles et garda le silence.

Ensuite le roi *Cheu-che* bannit ses deux fils; il les condamna à demeurer au loin dans les profondeurs des montagnes, à y passer douze ans entiers; passé ce terme, ils pourraient rentrer dans le royaume. *Lo-mo* et son cadet obéirent à l'ordre paternel, leur cœur resta sans haine. Ils allèrent saluer leur père et leur mère, puis ils pénétrèrent dans les profondeurs lointaines des montagnes. Mais *Po-lo-to*, avant de s'installer sur le trône d'un autre, les pria de revenir pour exercer le pouvoir royal. *Po lo-to* était intimement uni avec ses deux frères; il leur obéissait, et sans cesse il les vénérait humblement. De retour dans le royaume, quand le roi son père mourut, il apprit que la déloyauté de sa mère avait causé la spoliation de ses deux aînés et leur exil au loin; il prit en horreur l'acte contraire à la justice commis par sa mère qui l'avait enfanté. Sans vouloir fléchir le genou devant elle, il lui dit: „Ce qu'une mère fait, qui voudrait y désobéir? Mais quand elle a consumé et éteint la famille, regarder encore sa mère, la saluer, l'honorer, lui obéir avec une piété filiale, cela surpasserait de beaucoup l'ordinaire". Alors *Po-lo-to* avec les généraux et la multitude alla jusqu'à la montagne; il laissa la foule en arrière, et s'avança

---

1) Je ne sais comment expliquer ce *chen-lo* qui revient un peu plus bas exactement encadré de la même manière, et je suis porté à croire que Ki-kia-ye s'est trouvé dans le même embarras. Les deux syllabes signifient »l'éventail et le filet". Elles s'emploient comme signes de transcription, *chen* (v. Julien, 127) pour *çaṃ* et *çāṃ* (p. ex. çânta), et *lo* pour *ra*.

tout seul. En voyant survenir leur puîné, *Lo-man* dit à son frère aîné: „Eh bien, toi qui vantais toujours la droiture de notre puîné *Po-lo-to*, son humilité, son obéissance, regarde; le voici qui vient à la tête des soldats; il veut châtier son aîné comme un rebelle". L'aîné dit à *Po-lo-to:* „Frère, pourquoi viens-tu donc à la tête d'une troupe armée?" Le puîné répondit: „C'est que je craignais les difficultés de la route, des rencontres de brigands; j'ai rassemblé cette troupe de soldats pour servir à la garde de ma personne; je n'ai pas eu d'autre pensée. Je désire que mon frère retourne à son royaume pour le gouverner comme il convient". L'aîné répondit au puîné: „C'est l'ordre de mon père qui m'a imposé d'aller au loin, jusqu'ici. Comment pourrais-je m'en retourner? Si tu agis de ton chef, n'invoque pas la piété filiale ni les devoirs de la parenté, pour couvrir ton excès de zèle. Si tu veux t'obstiner, sache que ton aîné a la volonté tenace". Le puîné, sachant que la fermeté de son frère était inébranlable, lui demanda une de ses sandales. Déçu dans son espérance, éprouvant du déplaisir, il retourna dans le royaume, porteur de ce présent, pour gouverner selon la loi. La sandale restait constamment installée sur le trône royal; jour et nuit on venait lui demander de rendre la justice, comme si c'eût été l'aîné en personne, sans aucune différence. Et sans cesse il envoyait des hommes à la montagne; mainte et mainte fois, il pria son frère de revenir. Mais, tant que les douze ans fixés par l'ordre paternel ne furent pas révolus, le chiffre des années n'étant pas encore rempli, les deux frères demeurèrent fidèles à la piété filiale et refusèrent d'enfreindre l'ordre reçu. Mais petit à petit les années finirent par s'écouler; et comme le puîné n'avait pas manqué d'envoyer fréquemment des messagers pour rappeler son frère, l'aîné sachant quels honneurs il avait reçus, tout comme s'il eût été présent, se laissa toucher par les sentiments de son puîné et il retourna sans retard au royaume. Et quand il arriva au royaume, le puîné vint humblement au devant de lui, pleurant en silence, et il remit le pouvoir à l'aîné. Et l'aîné, humblement aussi, lui dit: „Mon père a donné le pouvoir au puîné, il ne convient pas que je le reçoive. Le puîné répondit: „Mon aîné est le fils de la première épouse; il a été la victime patiente de la volonté paternelle. Correct et droit fut mon aîné; ainsi fais-je de retour. Je lui cède humblement la place". L'aîné, n'ayant pas commis de faute, à son tour obtint d'être roi. La haute vertu de l'aîné et du cadet se propagea par l'exemple; la voie qu'ils avaient largement ouverte fut un bienfait qui profita au peuple entier. Comme ils avaient pratiqué la piété filiale, les hommes s'entraînèrent sur leur modèle à la piété et au respect filial. La mère de *Po-lo-to*, quoiqu'elle eût causé tout le mal, n'eut plus de méchanceté au cœur. En conséquence de l'acte de piété filial, il venta et il plut en saison; les cinq céréales prospérèrent et mûrirent; les hommes furent sans maladie, et dans le *Yen-feou-ti* (Jambûdvîpa) la population tout entière fut heureuse et florissante dix fois plus que d'ordinaire.

PARIS. SYLVAIN LÉVI.

ARABISCHE MEERVOUDSVORMEN VAN MALEISCHE WOORDEN.

Gelijk bekend is, komt in de Zuid-Semitische talen een tweevoudige meervoudsvorming voor; eene door toevoeging van een meervoudsuitgang aan den enkelvoudsvorm, en eene inwendige door zekere vocalische wijzigingen in het consonantencomplex van den wortel. In het Arabisch heeft de eerstgenoemde pluralis slechts één vorm daar alle consonanten en vocalen van den singularis behouden worden; gewoonlijk wordt hij aangeduid door den term: volkomene pluralis (*pluralis sanus*). De tweede pluralis, welks karakter boven zeer kort werd aangegeven, heeft zeer vele vormen, daar de enkelvoudsvorm zoowel door toevoeging of uitstooting van consonanten, als door verandering der vokalen meer of minder belangrijke wijzigingen ondergaat; in de spraakkunst wordt dit meervoud gebroken pluralis (*pluralis fractus*) genoemd.

Over het gebruik van deze twee meervoudsformaties in het Arabisch behoeft hier niets medegedeeld te worden; alleenlijk worde gereleveerd dat de pluralis fractus de grootste uitbreiding heeft gekregen. De frequentie der gebrokene meervoudsvormen is zoo belangrijk, dat de uitwendige meervoudsformatie, althans in het mannelijk geslacht, twijfel doet ontstaan aan de echtheid van woorden voor zoover die vallen buiten het niet ruime kader van enkele afzonderlijke woorden en klassen van woorden die steeds den pluralis sanus verkrijgen. Zoo zegt S. Fränkel in zijn werk Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen, op bl. XV, ten aanzien van de herkenningsteekenen van vreemde woorden: „auch die äussere Pluralbildung masc. gen. muss als Verdachtsmoment angesehen werden. Die Sprache scheint in Fremdwörtern, die sich viel von der Analogie der sonstigen Sprachformen entfernten, nicht mehr die Kraft zu inneren Umbildungen besessen zu haben". Indien deze uitspraak niet door eene restrictie werd gevolgd, zou zij onjuist zijn, want ook van vreemde woorden worden plurales fracti gevormd; terecht laat de schrijver op zijne mededeeling de beperking volgen: „doch finden sich bekanntlich die äusseren Pluralbildungen auch in vielen ächten Wörtern, wie umgekehrt doch manche Lehnwörter den inneren Plural bilden".

Het is bekend dat de pluralis fractus niet tot het Arabisch alleen is beperkt gebleven, dat van Perzische woorden meervoudsvormen naar Arabische wijze voorkomen (bijv. *roechoet* pl. fr. van *racht* = bagage, *dahâqîn* pl. fr. van *dihqân* = landedelman, e. a.), doch minder bekend is het dat van Maleische woorden meervouden worden gevormd volgens de beide Arabische pluralisformaties. Deze zaak wensch ik in de volgende bladzijden te behandelen.

De taal der Arabieren — Ḥadramieten zoowel als Mekkanen — in Nederlandsch-Indië heeft zich met verscheidene Indonesische, met name Maleische, woorden verrijkt, een ver-

schijnsel dat op zich zelf beschouwd niets bevreemdends heeft, en geene verklaring behoeft. In de groote centra van verkeer waar vele Arabieren wonen is het gebruik van inlandsche leenwoorden natuurlijkerwijze het belangrijkst; in Batavia zal het ongetwijfeld culmineeren. Inderdaad maken op deze plaats de Arabieren in hunne gesprekken onder elkander herhaaldelijk gebruik van Maleische woorden, welke zij naar den aard van hun orgaan en idioom arabiseeren, en flexie doen ondergaan, dat is in casu van dualis- en pluralisvormen voorzien. De pluralisvorming wensch ik hier te bespreken.

Vooraf echter eene opmerking over hetgeen in dit verband onder Maleisch moet verstaan worden. Daar de beneden volgende mededeelingen alleen op Batavia betrekking hebben, is er slechts sprake van het dialect van Batavia, waarin zoo vele vreemde elementen zijn opgenomen, en gemakshalve noemen wij deze mengtaal Maleisch. Van het „Maleische" element in het Arabisch alhier zal niet worden gesproken, slechts van die „Maleische" leenwoorden welke op Arabische wijze van een meervoudsvorm worden voorzien. Over dit verschijnsel werden mij van verschillende kanten gegevens verstrekt, voornamelijk door Sajjid ʿOesmân bin ʿAbdoellâh en diens zoon Sajjid ʿAlawî bin ʿOesmân.

Van Maleische leenwoorden wordt door Arabieren zoowel een pluralis sanus als een pluralis fractus gevormd. Van het eerste geval worden de volgende voorbeelden genoemd:

MALEISCH.	ARABISCHE UITSPRAAK.		MEERVOUD.
danda (boete)	dandah	دنده	dandât
djaga (wacht)	zâqah	زاقه	zâqât
djambatan (brug)	ǵoembatân	جمباتن	ǵoembatânât
gĕlas (glas)	qalâs	قلاس	qalâsât
kantor (kantoor)	kantôr	كنتور	kantôrât
kareta (rijtuig)	karîtah	كريته	karîtât
katja (spiegel)	kâśah	كاشه	kâśât
kĕbon (tuin)	kabboên	كبّون	kabboênât
kĕrandjang (mand)	krangân	كرنجان	krangânât
kĕlamboe (bedgordijn)	klânboê	كلانبو	klanboêwât
koemandan (commandant)	koemandân	كمنداان	koemandânât
lampo (lamp)	lanfoe	لنفو	lanfoewât
lantera (lantaarn)	lantêrah	لنتيره	lantêrât
lĕmari (kast)	ʿammârî	عمّارى	ʿammârijjât
pas (pas)	báṣ	باص	bâṣât
pĕrahoe (schip)	barâwoe	براو	barâwât
pĕrkara (zaak)	farkârah	فركاره	farkârât
pesta (feest)	bîstah	بيسته	bîstât
radja (vorst)	râǵah	راجه	râǵât
randjang (rustbank)	ranǵân	رنجان	ranǵânât
roepija (gulden)	roebbijjah	ربّيّه	roebbijjât
sawah (rijstveld)	sâwah	ساوه	sâwât
sĕlendang (draagsaroeng)	salindân	سلنداان	salindânât
sĕtolĕp (stolp)	saṭoêloeb	سطولب	saṭoêloebât
tangga (trap)	tankah	تنكه	tankât
waroeng (winkel)	wâroên	وارون	wâroênât

Al deze meervoudsvormen hebben den vrouwelijken uitgang *ât*, geen heeft den mannelijken uitgang *oên*. Dit verschijnsel is niet onverklaarbaar. Vooreerst hebben vele vreemde woorden in het Arabisch den vrouwelijken meervoudsuitgang. Verder zijn er onder de opgegevene woorden vele die op *ah* eindigen, bij deze wordt de formatie van den pluralis naar analogie met de echte Arabische woorden op *ah* (ـةْ) regelmatig met *ât* tot stand gebracht. Zij worden geheel als Arabische feminina behandeld, zoodat ook de duales naar de Arabische methode gevormd worden; evenals van ar. *oemmah* de dualis *oemmatân* is, zoo is die van *râǵah: râǵatên*, van *sâwah: sâwatên*, van *dandah: dandatên*, van *bîstah: bîstatên* enz. Buitendien is een beletsel tegen het vormen van plurales sani het feit dat het voor het taalbewustzijn vaststaat dat van dit meervoud in het mannelijk slechts bij enkele woorden of groepen van woorden — bij biradicale masculina en feminina die ursemitisch zijn, bij eenige oude algemeen-semitische triradicalen, bij enkele oude vormingen zooals in de telwoorden en pluralische voorzetsels, in verbale en adjectivische vormen — gebruik gemaakt wordt [1]). Bij nieuwe elementen schijnt de taal niet tot het vormen van meervoudsuitgangen van het mannelijk geslacht te kunnen komen.

Dat werkelijk „manche Lehnworter den inneren Plural bilden", zooals Fränkel in de aangehaalde plaats verzekerde, kan blijken uit de vele Maleische woorden die, in de Arabische spreektaal opgenomen, meervoudig worden gemaakt met behulp van den pluralis fractus. De volgende gevallen worden vermeld:

MALEISCH.	ARABISCHE UITSPRAAK.		MEERVOUD.
bangkoe (bank)	bankoê	بنكو	banâkoê
boengkoes (pak)	boenkoes	بنكس	banâkis
botol (flesch)	bôṭôl	بوطول	bawâṭîl
desa (dorp)	dîsah	ديسه	dijas
djoeni (zak van goeni)	djoenijah	جنيه	djawânî
gantang (inhoudsmaat)	qantam	قنتم	qanâtim
gobang (munt)	qoêbân	قوبان	qawâbîn
kain (kleed)	kâin	كائن	kawâ'în
kampoeng (dorp)	kamfoên	كمفون	kawânfîn
kar, kahar, (kar)	kahar	كهر	koehoêr
karoeng (zak)	kâroên	كارون	kawârîn
kĕndi (kruik)	kandî	كندى	kanâdî
koepijja (hoofddeksel)	koêfijjah	كوفيّه	kawâfî
koersi, krosi (stoel)	koersî	كرسى	karâsî
koesir (koetsier)	koêsîr	كوسير	kawâsîr
kontrak (contract)	kantarah	كنتره	kanâtir
kotak (vierkant vak)	koêta^c	كوتع	kawâti^c
langgar (bedehuis)	anqar	انقر	anâqir
mangkok (kopje)	mankôe	منكو	manâkoê
medja (tafel)	mîdjah	ميجه	mijadj

1) Zie D. H. Müller, *Ueber den Gebrauch des äusseren Plurals masc. in den südsemitischen Sprachen*, (Actes du VI Congrès Internat. des Oriental. tenu à Leide, II partie, section 1).

MALEISCH.	ARABISCHE UITSPRAAK.		MEERVOUD.
njonja (mevrouw)	noênijah	ذونيه	nawânî
pesa (munt)	bîsah	بيسه	bijas
pip (pijp)	bîb	بيب	bijab
piring (bord)	fîrîn	فيرين	fajârîn
reken (rekening)	rîkin	ريكن	rajâkin
roda (wiel)	roêdah	روده	roewad
saroeng (kleed)	ṣâroêm	صاروم	ṣawârîm
segel (zegel)	sîqil	سيقل	sajâqil
sen (cent)	sint	سنت	soenoêt
sita (dagvaarding)	sîtah	سيته	sijat
talam (schotel)	ṭâlam	طالم	ṭawâlim
toekang (baas)	toêkân	توكان	tawâkîn
tong (ton)	ṭonq	طنق	aṭnâq

Afzonderlijk vermelden wij het woord gĕdong (steenen huis) dat in de arabische uitspraak qaddoêm (قدّوم) luidt, en niet alleen een' pluralis fractus heeft in den vorm qadâdîm, maar ook volgens de Maleische wijze verdubbeld wordt in het meervoud: qaddoêm-qaddoêm.

De veelheid der opgenoemde woorden is een bewijs tegen Fränkel's algemeene stelling dat „in Fremdwörtern die sich viel von der Analogie der sonstigen Sprachformen entfernten" de taal niet meer de kracht tot inwendige vervormingen schijnt gehad te hebben, althans wanneer het vergund is deze mededeeling ook op latere tijden van toepassing te verklaren.

Ook van de tweede soort der gëarabiseerde woorden worden duales gevormd met *ên*, en van woorden die op *ah* eindigen op *atên*, geheel naar Arabischen trant, bv. rôdatân van rôdah, dîsatên van dîsah enz.

Is het reeds een merkwaardig feit dat van Maleische woorden Arabische duales en plurales gevormd worden, nog eigenaardiger wordt het verschijnsel wanneer men bedenkt dat die zoogenaamde Maleische woorden uit velerlei talen ontleend zijn. Wij zien hier met Arabische uitgangen voorzien Hollandsche woorden als: koetsier, kar, pas, ton, zegel in hunne Maleisch-Arabische vormen, even zeer als woorden die uit het Sanskrit, het Tamil en het Portugeesch overgenomen zijn. Vooral ten aanzien van laatstgenoemde taal is het feit merkwaardig. Immers vele Arabische woorden zijn opgenomen in het Portugeesch en op Portugeesche wijze van meervouds- en andere flexievormen voorzien, en thans blijkt dat Portugeesche woorden hetzelfde lot ondergaan in het Arabisch.

In het woord krosi of korsi voelt de Arabier dadelijk het Arabische woord dat ook in de klassieke taal den plur. fr. karâsî heeft; slechts volledigheidshalve werd het vermeld; hetzelfde geldt van koêfijjah, evenwel daarvan schijnt een nieuw meervoud gevormd te zijn. Verscheidene opmerkingen zouden nog over enkele woorden gemaakt kunnen worden, doch zulks zoude ons voeren buiten de grenzen van de bedoeling dezer verhandeling: een nog niet algemeen bekend merkwaardig taalphenomeen bekend te maken aan hen die belang stellen in de Oostersche taalwetenschap.

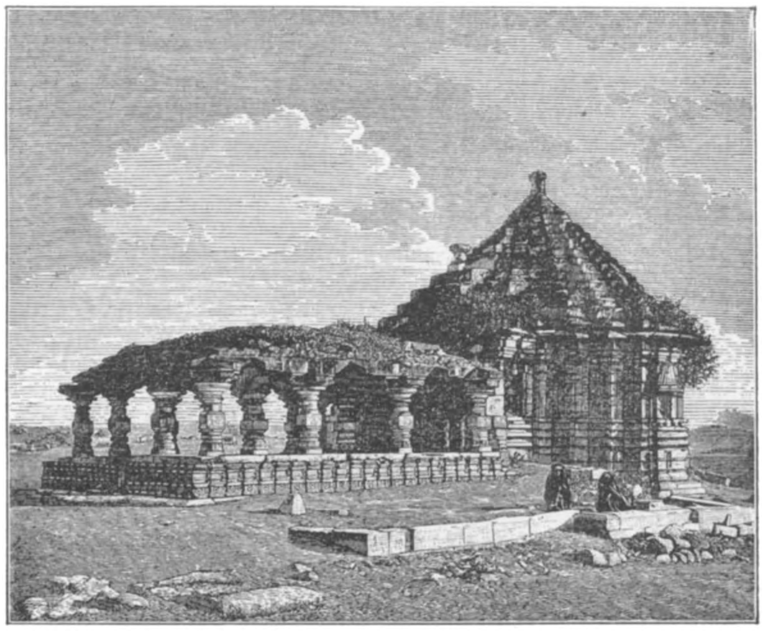
BATAVIA. DR. PH. S. VAN RONKEL.

DE CHALUKYASCHE BOUWSTIJL OP DEN DIËNG.

In Fergusson's *History of Indian and Eastern Architecture*, London 1876, komt een hoofdstuk voor, dat handelt over Java. Naar eene bladzijde daarvan (659), gewijd aan het Diëngplateau, werd reeds herhaaldelijk, o. a. tweemaal door Dr. Brandes verwezen [1]). Men leest daar:

"but what these temples tell us further is, that if Java got her Buddhism from Gujerat and the mouths of the Indus, she got her Hinduism from Telingana and the mouths of the Kistnah. These Djeing temples do not show a trace of the curved-lined sikras of Orissa or of the Indo-Aryan style. Had the Hindus gone to Java from the valley of the Ganges, it is almost impossible they should not have carried with them some examples of this favourite form. It is found in Burmah and Siam, but no trace of it is found anywhere in Java.

Nor are these temples Dravidian in any proper sense of the word. They are in stories, but not with cells, nor any reminescences of such; but they are Chalukyan, in a clear and direct meaning of the term. The building most like these Javan temples illustrated in the preceding pages is that at Buchropully which would pass without remark in Java if deprived of its portico" (zie photo I).



TEMPEL TE BUCHROPULLY.

Alvorens deze uitspraak aan een nader onderzoek te onderwerpen, moge kort worden aangeteekend, dat Fergusson de niet Mahomedaansche gebouwen van Hindostan rangschikt in drie afdeelingen naar de drie hoofdgodsdiensten, het Buddhisme, het Jainisme en het Hinduisme.

1) Tijdschrift van I. T. L. en V. Bat. Gen. Dl. XXXII, 1889, noot onder bldz. 109, en Artikel »Oudheden" in de Encyclopaedie van Ned.-Indië.

Het Buddhisme is sedert lang uit geheel Voor-Indië verdwenen. Slechts grottempels en de bouwvallen van eenige stūpa's zijn overgebleven. In het zuiden kreeg het nimmer vasten voet. De stūpa van Amrawati aan de Kistna en de grottempels van Bhaja in de Western-Ghats zijn de zuidelijke grenspalen. Toch gaf de uitbreiding dier leer den stoot aan de ontwikkeling der bouwkunst, en schiep de geloofsijver van haar volgelingen de voorbeelden, welke anderen tot navolging prikkelden.

Het Jainisme, ouder dan het Buddhisme, is verspreid over het geheele land en gebruikte verschillende bouwstijlen. In het bijzonder zijn de gewoonlijk op 12 zuilen rustende koepels zijner heiligdommen merkwaardig.

Bij de afdeeling van het Hinduisme onderscheidt Fergusson drieërlei bouwstijl; een Drawidischen in het Zuiden, een Chalukyaschen in het Midden, en een Indo-Arischen in het Noorden van Voor-Indië. Natuurlijk zijn de grenslijnen van het gebied dezer verschillende stijlen niet nauwkeurig te trekken. Voorbeelden van den eenen stijl worden aangetroffen in de streek, waar een andere overheerschend is; zelfs komen niet zelden twee verschillende stijlen aan hetzelfde gebouw voor [1]). Maar in het algemeen kan men zeggen, zonder ver mis te tasten, dat de weelderige Chalukyasche stijl thuis behoort in het stroomgebied der Kistna en der Godawari; in het noorden naar de zijde van Orissa breidt hij zich wat verder uit, in het zuiden langs de Kistna moet hij daarentegen over een belangrijk oppervlak wijken voor den Drawidischen.

Op Java zijn slechts twee soorten van gebouwen uit den Hindutijd te onderscheiden, Buddhistische en Çiwaitische. Jainisme wordt op Java niet gevonden. Men zoekt daar ook tevergeefs den Indo-Arischen stijl, welks dak een gebogen welflijn vertoont. Op dit punt is Fergusson's beweren juist. Waar de sikravorm aan het uitwendige der tempels overal gemist wordt, komt hij echter menigmaal in het inwendige voor. Dikwijls is het opgaande dak van binnen als een spitsboog bekapt.

Zooals algemeen bekend is, hebben de tempels van Midden-Java, opgericht in een tijdsverloop van ongeveer twee eeuwen, (8ste tot eerste helft 10de eeuw) in vorm en aanleg groote overeenkomst. Alle hebben slechts kleine inwendige ruimten; de plattegrond bestaat bij de eenvoudigste alleen uit een vierkant; bij de meer samengestelde uit een vierkant met rechthoekige aanbouwen, nissen of vertrekken, tegen het midden der zijden. Nergens herinnert iets aan de scherpe hoeken, aan den stervorm van den ontwikkelden Chalukyaschen stijl.

Zuilenbouw werd niet toegepast; mantapa's, voorhallen, in Hindostan zoo algemeen, aan welker pijlers en plafonds de beeldhouwers met uitnemend gevolg hunne krachten beproefden en heerlijk werk leverden, ontbreken overal.

Slechts het dak vertoont in het oog loopende verschillen. Ongelukkigerwijze is daarvan bij slechts weinige tempels genoeg overgebleven, om zich een juist oordeel over de oorspronkelijke constructie te vormen. Uit los op elkander gestapelde steenen opgetrokken, is het veelal geheel verdwenen of in een onherkenbaren puinhoop veranderd.

Zoowel bij den Drawidischen als bij den Chalukyaschen stijl is de vorm van het dak pyramidaal, maar bij den eersten gaat het met groote sprongen, in verdiepingen, naar boven, zoodat de horizontale afscheidingen het sterkst spreken. Bij den laatsten daaren-

---

1) Zoo b.v. de Chalukyasche tempels in Ballâri, welke Dravidische torens hebben. Vol. XXI. New Imperial Series, Archaeological Survey of India.

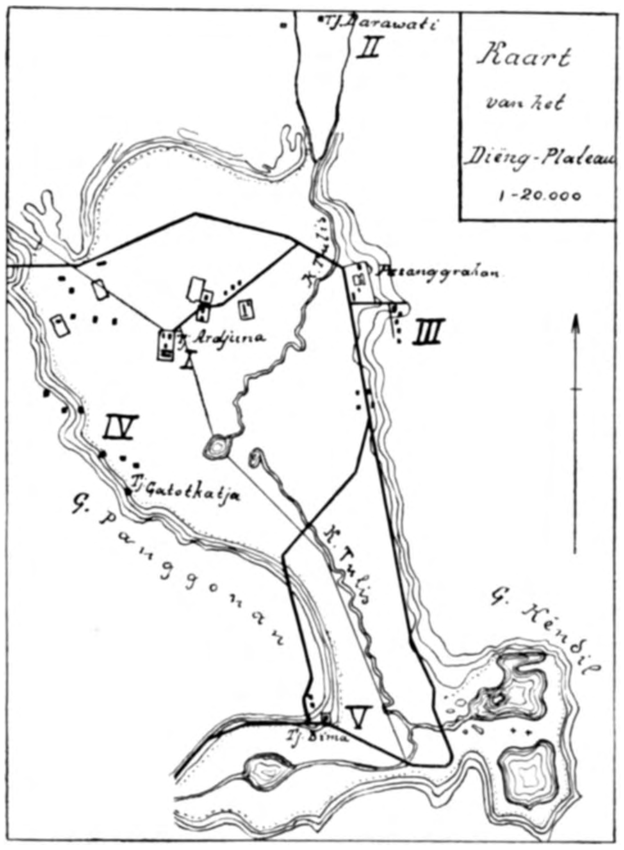
tegen wordt de spitse vorm, de pyramide, meer behouden; tegenover de kleine trappen of horizontale insnijdingen treedt de verticale verdeeling meer op den voorgrond.

Uit den aard der zaak zijn de Javaansche tempels, wat grootte en bewerking betreft, niet te vergelijken met die van het vasteland uit later eeuwen, maar zij geven de grondvormen, die het wezen van den stijl bepalen, klaar en duidelijk terug.

Zoover thans kan worden nagegaan is de Buddhistische architectuur van Midden-Java nauw verwant met de Drawidische, welke laatste, volgens Fergusson, haar uitgangspunt zou hebben gevonden in het Buddhistische wihara. Hij licht dit toe bij zijne beschrijving der onvoltooid gebleven, in de levende rots uitgehouwen Çiwaitische tempels van Mahavellipore.

Het dak verrijst in verdiepingen. Kenmerkend is daarbij de dagob, die onveranderlijk de bekroning van den geheelen bouw vormt [1]) en ook dikwijls als ornament gebruikt wordt. In de tot dusverre onderzochte tempels ontbreken daarbij de putten, welke in den regel in de Çiwaitische kapellen worden aangetroffen en bestemd waren tot opneming der asch van vereerde dooden.

Over de priesterstad op den ouden kraterbodem van den Prahu bestaat eene uitgebreide litteratuur. In Dr. Verbeeks „Oudheden van Java" eischt de vermelding der titels niet minder dan zes bladzijden. Jarenlang werden op het Diëngplateau onder deskundig toezicht opgravingen verricht, maar die geheel eenige gelegenheid werd niet gebruikt, om eene goede bouwkundige beschrijving, toegelicht door duidelijke teekeningen, samen te stellen. Nog steeds wordt de behoefte daaraan levendig gevoeld. Zelfs werden de putten niet onderzocht, waarvan Brumund en anderen melding maken. Al is het meerendeel, naar het schijnt, geledigd, eenige kunnen nog ongeschonden zijn en bij opening belangrijke resultaten opleveren.



Het aantal Diëng tempeltjes is, hoewel vroeger overschat, indrukwekkend. Klein van afmeting, munten ze meerendeels uit door grooten eenvoud en schoone verhoudingen.

Men kan ze, naar het voorbeeld van Ds. Brumund, onderscheiden in 5 groepen, welke hier kort mogen worden opgesomd.

I. (Midden). Die in de vlakte, de meest bekende en best bewaarde, nl. de tjandi's Arjuna (zie photo II), Srikandi, Puntadewa en Sembadra. De vorm van beide eerstgenoemde

---

1) De versiering der verdiepingen van het dak met balusters doet denken aan de hekwerken (rails) der stupa's.

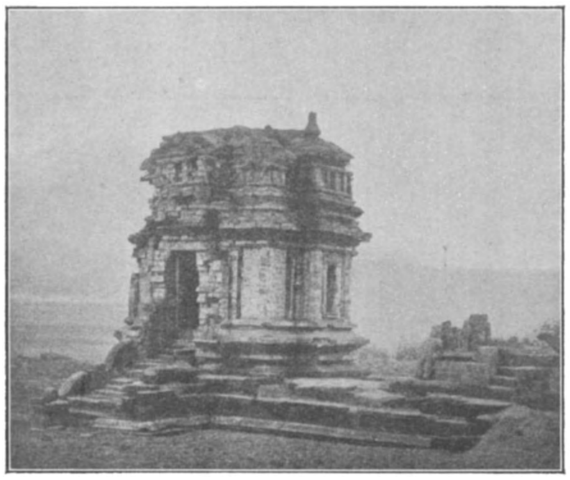
is dezelfde. Tj. Srikandi (zie photo III) is slanker en hooger uit den grond gebouwd en daarbij iets meer versierd dan Tj. Arjuna. Beide bestaan uit een vierkant vertrek met

TJ. ARJUNA.

TJ. SRIKANDI.

portaal waarheen een trap toegang geeft. De twee verdiepingen van het dak hebben, evenals de wanden van den tempel, nissen, waaruit de beelden zijn weggenomen. Deze nissen schijnen volgens Fergusson in de plaats gekomen van de cellen, die men o. a. te Mahavellipore in drie rijen boven elkander vindt uitgehouwen. Op de hoeken van elke verdieping zijn versieringen aangebracht in den vorm van kleine tempeltjes [1]), die doen denken aan de bekroning der onderste rij nissen van den Boro-Boedoer.

Op Tj. Puntadewa komen wij weldra terug.



TJ. GATOT KATJA.

Tj. Sembadra heeft vier uitbouwen tegen de zijden, terwijl de eerste verdieping, de eenig overgeblevene, minder sterk terug springt.

II. (Noord). Die bij den Gg. Diëng aan de Kali Tulis, Tj. Darawati en Parikesit. De laatste is sinds ± 1873 grootendeels ingestort. Het grondvlak van de eerste is, evenals dat van Tj. Sembadra, een twintighoek, terwijl de eerste verdieping nog aanwezig is.

Opmerking verdient, dat de kalakop, welke bij de andere tempels boven den ingang en de nissen is aangebracht, hier ontbreekt, en dat de nissen op de kroonlijst, welke een hoofd omlijsten, overeenkomen met die, welke op Tj. Bima worden aangetroffen.

1) Het dak dezer tjandi's komt overeen met dat van den Jainarotstempel van Indra-Sabha te Elora. Hier springen de nissen echter vooruit, waardoor het vierkant in een twintighoek overgaat. Arch. Survey of Western-India. Dl. V. Imp. Ser. 1883.

III. (Oost). Die bezuiden de pasanggrahan aan den weg naar Wanasaba. Geen dezer bouwvallen is, naar de beschrijving, iets meer dan een puinhoop.

IV. (West). Die tegen de helling van den Panggonan. Van deze zeven tempeltjes schijnt Tj. Sentjaki, de noordelijkste, de merkwaardigste. Geen afbeelding kon worden geraadpleegd, maar afgaande op de mededeeling van Brumund, moet dit met zorg bewerkte gebouwtje een vierkant grondvlak hebben. Daarboven zou het dak als een achthoek oprijzen, en deze achthoek zou bij de volgende verdieping overgaan in een cirkel. Is dit bericht juist, dan staat het dak van Tj. Sentjaki naast dat van verschillende Buddhistische bouwwerken van Midden-Java, waarbij eveneens vierkant, achthoek en cirkel op elkander volgen.

Van den top der overige tjandi's dezer groep is zeer weinig overgebleven; bij Tj. Nalagareng, Nakula Sadewa en Gatot Katja (zie photo IV) echter genoeg om te besluiten, dat die in verdiepingen was opgetrokken.

De tot dusverre beschouwde tempeltjes zijn dus beslist Drawidisch, evenals alle andere Çiwaïtische gebouwen van midden-Java (b.v. die van Oengaran), en zeer zeker zou Fergusson's uitspraak allen grond missen, indien de zuidelijke tempelgroep, waarvan slechts één enkel gebouw is overgebleven, niet iets geheel anders te aanschouwen gaf.

TJ. BIMA.

V. (Zuid). Tj. Bima (zie photo V) is gelegen niet ver van Telaga Terus, tegen den voet van den Panggonan. Het bovenste deel van het dak is afgestort, maar de op een lotuskussen rustende hoofdmassa is goed bewaard gebleven.

Deze heeft den vorm eener pyramide, welker ribben krachtig uitkomen, veel krachtiger dan de horizontale lijnen der nisvormige ornamenten, welke op lotuskussens geplaatst, afwisselend hoofden [1] (zie photo VI en VII) en andere versieringen omlijsten.

Hier staat men voor het eenig bekende voorbeeld van den Chalukyaschen stijl [2]) op Java.

HOOFD UIT EEN DER NISSEN VAN TJ. BIMA.

HOOFD UIT EEN DER NISSEN VAN TJ. BIMA.

Waarop berustte nu Fergusson's oordeel, dat de Drawidische stijl op Java geheel zou ontbreken?

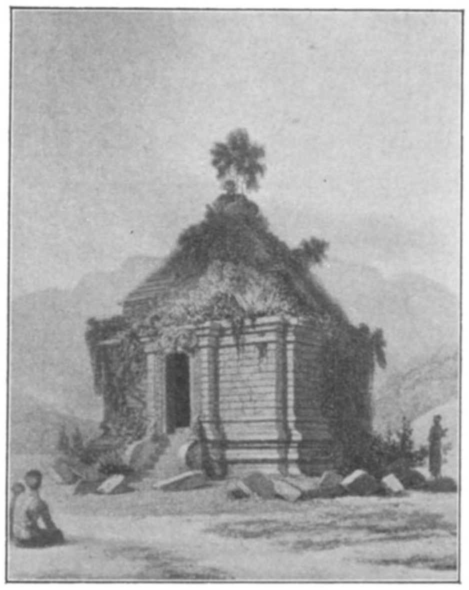
Uit de vermelding van den tempel van Buchropully, niet ver van Hydarabad aan een zijtak der Kistna gelegen, volgt, dat hij geen kennis heeft genomen van eenige andere bron dan Raffles' History of Java. Wel bespreekt

1) Hoofden in nissen vindt men o. a. op de buitenwand van Cave I en XIX te Ajanda. Arch. Survey of W. I. dl. IV Imp. Ser. 1883.

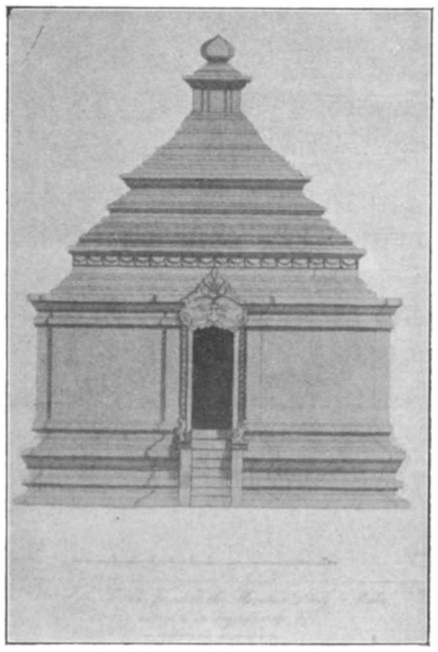
2) Deze staat niet zoo bijzonder ver van den Indo-Arischen, wanneer de sikra slechts een zachte welving

hij met lof èn de schitterende photo's van Van Kinsbergen èn de beschrijving van Brumund [1]), maar deze bescheiden hebben zijne aandacht niet genoeg bezig gehouden.

Hij heeft het oog eenig en alleen gevestigd op twee teekeningen, voorkomende in Dl. II blz. 32 van Raffles' werk, getiteld "One of the temples on the Mountain Dieng or Prahu" (zie photo VIII), en "One of the Temples found on the Mountain Dieng or Prahu, restored to its original state" (zie photo IX). En nu is het niet tegen te spreken, dat deze teekeningen groote gelijkenis vertoonen met den tempel van Buchropully.



ONE OF THE TEMPLES
ON THE MOUNTAIN DIENG OR PRAHU.



ONE OF TEMPLES
FOUND ON THE MOUNTAIN DIENG OR PRAHU
RESTORED TO ITS ORIGINAL STATE.

Ongelukkigerwijze bestaat deze gelijkenis *niet* tusschen diezelfde teekeningen en een der Diëng tempeltjes, welk ook.

De oorzaak van dit feit is gemakkelijk na te gaan.

Zooals reeds door Dr. Leemans [2]) is verhaald, werd de Diëng in 1814 op last van Raffles ook bezocht door den bekenden ingenieur Cornelius, die verschillende gebouwen opmat en in teekening bracht. De vruchten van dezen arbeid bevinden zich thans in 's Rijks Museum van Oudheden te Leiden en worden in den Catalogus van 1885 onder de nummers 2 tot 15 vermeld. Nu is het treurig, maar waar, dat door of onder leiding van Cornelius een stel teekeningen is vervaardigd, dat weinig of geen waarde heeft.

Het origineel der restauratie-teekening bij Raffles is N°. 7 van den Catalogus: „Opstand van het huis van Derwongso", thans bekend als Tjandi Puntadewa.

Cornelius teekende wat hij niet kon zien, – omdat het niet aanwezig was –, zooals hij dacht, dat het zou kunnen wezen. Uit eene ongelukkige restauratie van Tj. Arjuna distilleerde hij de nog ongelukkigere van Tj. Puntadewa.

---

vertoont, zooals b.v. bij den tempel van Papanatha (Fergusson bldz. 438) in Maharastra, aan de noordwestelijke grens van het gebied van den Chalukyaschen stijl.

1) Dl. XXIII. Verh. B. G. v. K. en W. bldz. 156 en vlg.

2) Verh. en Med. K. A. v. W. afd. Lett. Dl. 8, 1865.

Gunstig steekt daarbij af Wilsen, wiens teekening als N⁰. 178 van den Catalogus, onder den naam van tempel van Polo-Dewo voorkomt. Wilsen teekende ten minste wat hij zag, zooals hij meende het te zien.

Tj. Puntadewa (zie photo X) was waarschijnlijk sedert 1814 weinig veranderd, toen van Kinsbergen vijftig jaar later zijne photographie maakte. Genoeg was echter overgebleven, om zekerheid te geven, dat het dak in verdiepingen was opgetrokken, en dat de eerste verdieping breede nissen had. Op de zijwanden van het tempeltje zijn de beelden van Brahma en Wishnu uitgehouwen en dat van Çiwa staat meer dan waarschijnlijk op de achterzijde. De photo geeft op het dak liggende nog te zien een stuk van een zeer gemutileerd beeld, met een kort zwaard aan de linkerzijde. Hoogst opmerkenswaardig zijn ook de geestig bewerkte koppen in de kleine nisjes boven de kroonlijst in het midden der zijden.

TJ. PUNTADEWA.

Waar Fergusson, afgaande op eene teekening, welke geenszins berust op deugdelijke opmeting, maar op zuivere phantasie, de tempeltjes van den Diëng in hun geheel inlijft bij den Chalukyaschen stijl, verkeert hij in dwaling. Het meerendeel is zonder twijfel Drawidisch. Maar de schoonste en hoogste, en tegelijk uitvoerigst bewerkte van alle Diëng tempels, Tj. Bima, stelt hem voor een klein gedeelte in het gelijk.

Ten slotte een kort woord naar aanleiding van Fergusson's opmerkingen omtrent de plaats van herkomst der Hindu-Kolonisten van Java. In Veth's Java Dl. I, 1896, wordt uiteengezet, hoe reeds in de eerste eeuwen onzer jaartelling de kust van Koromandel het land was van handel en scheepvaart, vanwaar de westmoesson de zeevaarders naar onzen Archipel en Achter-Indië voerde. Dat de oudste stroom van landverhuizers, voor West-Java Wishnuïtisch, voor Midden-Java Çiwaïtisch, van daar afkomstig was, wordt door Dr. Kern's bepaling van het type der opschriften in de residenties Batavia (uit 400—500 A. D.) en Kadoe (779 A. D.) bevestigd.

Later werd de groote aanvoer der emigranten meer bepaald gericht naar Midden-Java. Deze tweede couche, zooals Dr. Brandes zich uitdrukt, was deels Buddhistisch, deels Çiwaïtisch. Zij bracht de bouwmeesters aan, wier werken, te beginnen met Tj. Kalasan (779 A. D.), getuigen van de macht en den geloofsijver der nieuwe heerschers. Omtrent de streek, waaruit deze tweede stroom van kolonisten afkomstig was, heerscht verschil van gevoelen.

In Veth's Java wordt, steunende op overeenkomst in letterschrift, het Westelijk deel van Bengalen, de Northwestern Provinces, dus de vallei van den Ganges als de bakermat der Buddhisten aangewezen.

Tegenover de palaeographische gronden stelt Fergusson bouwkundige, waar hij beweert, dat het bijna onmogelijk is eene landverhuizing van eenige beteekenis uit het stroomgebied van den Ganges aan te nemen, nu op Java geen enkel voorbeeld van den Indo-Arischen stijl wordt aangetroffen, terwijl die stijl wel werd overgebracht naar Siam en Kambodja. Hij noemt de monden van den Indus en de golf van Cambay, van waar zeker in latere

jaren — laat ons zeggen, sinds 1200 A. D. — een groot scheepvaartverkeer met Java is uitgegaan. Maar de legendarische expeditie van A. D. 525 en de bij nader onderzoek niet sterk gebleken verwantschap tusschen de bouwwerken van Java en de kloosters van Gandhāra, kunnen zeker niet als krachtige argumenten gelden voor den tijd, waarvan nu sprake is.

Dr. Brandes stelt de zaak in een nieuw licht door na vergelijking van de *oudste* Buddhistische en de *oudste* Çiwaïtische inscripties met verschillende schriftsoorten van het vaste land de stelling uit te spreken, dat het Nagari der eerste en het Kawi der laatste wellicht door dezelfde Hindoes naar Java zouden zijn gebracht, en wel uit Noord-westelijk Indië.

Spoedig werd het Kawi de algemeene landstaal, en nu geschreven in teekens, die nauw verwant zijn aan het Pali en de Achter-Indische alphabetten. Dit schijnt er op te duiden, dat de hoofdmassa der latere landverhuizers bleef stammen uit het Zuiden.

Hoewel deze duistere quaestie daardoor niet tot oplossing zal worden gebracht, mogen hier twee korte opmerkingen eene plaats vinden.

Ten eerste eene van bouwkundigen aard. Opvallend is bij de Javaansche tempels het overal terugkeerende kāla-makara ornament, veelal in zijn geheel, de grijnzende leeuwenkop boven en de bek van den vischolifant aan den voet der omlijsting van deuren en nissen; dikwijls ook de kāla-kop allen boven pilasters, of de makara-snuit afzonderlijk als het einde van een toraṇa of boog. Dr. Brandes vestigde reeds de aandacht op verschillende variaties en vervormingen van deze belangwekkende versieringen o. a. laatstelijk in het feestschrift door het Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschappen aangeboden aan het Orientalisten Congres te Hanoi (1902). Nu komen dezelfde motieven voor bij een groot aantal bouwwerken van het vaste land. De oertype van den makara is verschillend. Zoo b. v. op de stupa van Bharhut een krokodil; op die van Amrawati een visch. Bij laatstgenoemde [1]) vindt men onmiddellijk naast een visch met schubben, slechts in den bek afwijkend van de natuur, het vreemdsoortige monster, waartoe de wilde phantasie het vervormde. De vinnen groeien aan tot voorpooten, de snuit wordt opgerold als die van een olifant en daaruit komen lotusbloemen of krulornamenten voort.

Afgeleide vormen vindt men te Ajanta, (waar de gelijkenis van enkele pilasters met die van Tjandi Sewoe treft bij Cave 19), te Kanheri, te Aiwalli en Pattadkal bij Badami, te Aurangabad, Narayanpur, Elora, enz. Maar nergens meer in het oog springend — en dit verdient nadere overweging — dan bij de gemengd Chalukyasch-Dravidische tempels van het Ballari district [2]) aan de Tungabadra, de van het Zuidwesten komende hoofdtak, die met de noordwestelijke Bima samen de Kistna gaat vormen. Deze tempels, welke enkele eeuwen jonger zijn, missen echter de betrekkelijk strenge en daarom niet onbevallige lijnen van het midden-javaansche ornament; de eenvoudige, rechte of gebogen lijsten, welke opening of tableau in den muurwand harmonisch afsluiten, hebben plaats gemaakt voor grillige weelderige krullen, die den indruk geven van overlading. Die lijsten loopen niet meer geleidelijk als van zelf in den makara-kop uit. Kop en lijst maken niet langer *één* geheel uit.

In plaats van den kop alleen is nu gekomen het geheele dier, veelal van vier pooten

---

1) Zie pl. XLIII t/m XLVI van de South Indian Buddhist Antiquities. Dl. XV. Imp. Ser. 1894.
2) Chalukyan Architecture Dl. XXI Imp. Ser. 1896.

en een pretentieuzen breeden staart voorzien [1]. De muil draagt de torana, waarvan de kâlakop [2]) den sluitsteen blijft uitmaken.

In zijn vervorming geeft het jongere ornament van Zuidelijk Indië, verspreid en minder op den voorgrond tredend ook noordelijker teruggevonden, mogelijk een aanwijzing omtrent den oorsprong der bouwmeesters, die hetzelfde motief met dezelfde consequentie in hun nieuw vaderland in toepassing brachten; het zou dan het boven-Kistna gebied kunnen zijn.

Geheel in overeenstemming met deze bouwkundige opmerking is een tweede van geographischen aard.

Het stroomgebied van de Kistna en de Godawari, welke niet ver van elkander in de golf van Bengalen uitmonden, omvat een groot gedeelte van Zuidelijk en Midden-Indië. **Inderdaad vertoont de natuurlijke gesteldheid van den bodem hier groote overeenkomst met die van Sumatra.**

In de onmiddellijke nabijheid van het Westerstrand rijst de machtige keten van de Western-Ghats op, en de bronnen van de Kistna en de Godawari beide, benevens die van verscheidene harer zijtakken, liggen op korten afstand van de Arabische zee. Aan den bovenloop der Godawari vindt men in het Noorden de beroemde grottempels van Ajanta, Elora, Aurangabad, enz. welker Mahayanisme hetzelfde is als dat van Midden-Java, en in het Zuiden aan de Kistna heeft men het land der Drawidiërs, waar een krachtig Çiwaisme ter eere der Brahmaansche Trimurti heiligdommen stichtte, welker beelden en symbolen treffende gelijkenis vertoonen met die van Prambanan en Diëng.

Er is geen gemakkelijker en veiliger weg om diep uit het binnenland de zee te bereiken dan langs een bevaarbare rivier. Op die wijze konden de inwoners van Maharastra,

---

1) De oorspronkelijke vorm is geheel verloren gegaan. Cousens determineert het dier als »probably the tapir or rhinoceros, not the »maggar" or alligator as generally supposed". In de Çiwaïtische tempels is de makara voorgesteld als de wahana van Waruna.

2) Vyâli, grotesque lion-like carvings, worden zij door Cousens genoemd.

Berar, Kosala, Kalinga, Andhra en Maisur aan de kust van Koromandel samenkomen, om zich in te schepen naar het nieuwe vaderland. De faam van het „voortreffelijk, onvergelijkelijk eiland Java", dat „edel pronkstuk onder alle landen" [1]) zal in den loop der tijden ver landwaarts in zijn doorgedrongen en mogelijk, onder medewerking van politieke omstandigheden, tot een gezamenlijken exodus van Buddhisten en Çiwaïten hebben geleid.

Het brongebied van Kistna en Godawari zoude aldus het land van herkomst geweest kunnen zijn der Hindus, welke de tempels stichtten der klassieke Midden-Javaansche periode; tempels, welke in hoofdzaak Drawidisch moeten heeten, doch slechts bij zéér weinige, als met name Tjandi Bima op den Diëng, den Chalukya-bouwstijl vertoonen.

AMSTERDAM, December 1902. J. W. IJZERMAN.

1) Sanscrit inscriptie op Java van den Jare 654 Çaka (A. D. 732) door Dr. H. Kern, Bijdr. E. d. T. L. en V. v. N.-I. Dl. X. Jg. 1885.

GORDIRACHERI.

In het woordenboek van de taal der Duitsche Zigeuners, dat R. von Sowa in 1898 heeft uitgegeven [1]), is de etymologie der overgenomen woorden zeer beknopt en zeer voorzichtig behandeld. Slechts wanneer er niet de minste twijfel kan bestaan, vindt men de taal genoemd waaraan het woord is ontleend. Nu en dan is de schrijver misschien al te behoedzaam geweest. Zoo geeft hij niets bij het artikel *medschánscha*. Aangezien dit woord eene *mees* beteekent, en de Duitsche Zigeuners een aantal termen hebben die uit het Fransch afkomstig zijn, zal men *medschánscha* gerust mogen gelijkstellen met *mésange*. Daar de *ž* bij hen ongewoon is, geven zij die weer door *dž* (in de Duitsche transcriptie *dsch*), in plaats van de Fransche *s* (hier *z*) is eene *ž* gekomen door assimilatie aan de *dž*, en die twee medeklinkers, *ž* en *dž*, zijn van volgorde veranderd, iets wat zich gemakkelijk laat begrijpen: in plaats van *mežandža* hebben zij gezegd *medžanža*.

In een ander artikel heeft von Sowa de etymologie niet kunnen aanduiden ten gevolge van eene drukfout bij Pott. In het woordenboek van Bischoff had hij gevonden *schlawuni* in den zin van *vuurslag*. Nu gelijkt dit *schlawuni* op niets zoozeer als op sp. *eslabon*, dat volkomen hetzelfde beteekent. Aan iemand als Pott kon dit niet ontgaan, en deze heeft (2, 202) de beide woorden gelijkgesteld. Von Sowa heeft dit niet opgemerkt, doordat bij Pott 2, 233 ten onrechte wordt verwezen naar 2, 402.

Niet te verwonderen is het dan ook, dat von Sowa zich onthoudt van eene verklaring der vormen *starrgòñi* en *skarkūni*, die beide eene *slak* beteekenen. Pott (2, 247) gist iets dat ook hem zelf niet kan voldoen. Onwillekeurig moet men denken aan fr. *escargot*. Nu heeft prof. Pischel de opmerking gemaakt, dat een enkel woord der Duitsche Zigeuners, als *davantīra* (een voorschoot), uit Zuid-Frankrijk afkomstig is, maar dat de meerderheid der Fransche woorden in hun dialect waarschijnlijk is overgenomen uit de dialecten van Lotharingen [2]). Bij Hatzfeld-Darmesteter leert men, dat fr. *escargot* vervormd is uit provenç. *escargol*, en bij Lucien Adam, *Les patois lorrains* (blz. 322) vindt men voor *escargot* onder andere ook *estargot* en *eskergole*. Ik geloof dus dat men zonder bezwaar mag aannemen, dat de beide vormen der Zigeuners uit een Fransch dialect komen, en dat in *skarkūni* de *n* eene *l* heeft vervangen.

Een zoo voorzichtig schrijver als von Sowa laat een vorm als *gordirachèri* onverklaard; deze staat alleen bij Bischoff, en door *è* wordt bij hem de klinker met het hoofdaccent

1) *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Dl. 11.
2) *Beiträge zur Kenntnis der deutschen Zigeuner* (a°. 1894), blz. 34.

aangeduid (von Sowa heeft bij vergissing laten drukken *gordiracheri*). Voor de duidelijkheid geef ik nauwkeurig wat men bij Bischoff leest:

„Schuhflicker, *puro gordiracheri*, auch *gordecheri*.
Schuhmacher, *gordecheri*".

Von Sowa vermeldt beide vormen, maar tegen zijne gewoonte verwijst hij niet naar Pott, die onder het artikel *Cirach* (2, 256) er iets van zegt dat, zooals men wel begrijpt, overweging verdient [1]). Want *cirach* is een vorm van het woord dat bij de Duitsche Zigeuners luidt *dirach* of *tirach*, en dat *schoen* beteekent. Intusschen is het zeer moeilijk van *dirach* te komen tot *gordiracheri*. Van *dirach* is gevormd het bnw. *dirachengĕro* volgens eene in vele Zigeunertalen zeer bekende formatie. Als znw. m. wordt het gebruikt voor *schoenmaker*, evenals *triakhéngoro* bij de Grieksche Zigeuners en *cirachengoro* bij de Boheemsche; daarnaast staat het bij Bischoff vermelde *dirachengri*, waarschijnlijk op te vatten als znw. vr., in den zin van *leest*.

Naast het zeer begrijpelijke *dirachengĕro* zou men zich desnoods een vorm *diracheri* kunnen voorstellen in dezelfde beteekenis. Want verschillende dialecten maken gebruik van het suffix *-ari* of *-aris*, dat de Zigeuners wellicht uit Slavische talen of ook uit het Rumeensch hebben overgenomen. Naast *-ari* vindt men den minder gewonen bijvorm *-eri*: Miklosich geeft als voorbeeld *meseleris*, dat de Hongaarsche Zigeuners gebruiken voor *schrijnwerker*, „*tischler*" [2]), gevormd van *mesele*, in ouderen vorm *mesali*, een woord voor *tafel*. Ook Bischoff heeft een enkel dergelijk woord, nl. *tammpukèri*, trommelslager, naast *tammpuk*, trommel. Een vorm *diracheri* zou dus niet onmogelijk zijn, maar in aanmerking genomen het zoo populaire *dirachengĕro* is hij onwaarschijnlijk. En niemand zal zich willen beroepen op den vorm *tirajero* der Spaansche Zigeuners [3]), want *tirajero* heeft hetzelfde suffix als sp. *zapatero*: die Romaansche uitgang is bij de Gitanos gewoon. Nog veel minder zal men willen denken aan invloed van den Duitschen uitgang van *schuster*, die bij de Duitsche Zigeuners wordt voorgesteld door *-ari*: Bischoff heeft *feldscherari*, *heuchlàri*, *tischlari* enz.

Indien een vorm *diracheri* ook al denkbaar is, *gordiracheri* is als afleiding van *dirach* onmogelijk, men kan zich niet voorstellen hoe de syllabe *gor-* met *diracheri* zou kunnen verbonden zijn; en een stamwoord *gordirach*, in welke beteekenis ook, is niet te vinden. Men komt dan van zelf tot deze vraag: is soms de tweede vorm *gordecheri* oorspronkelijker dan *gordiracheri*? Pott meent van niet, en acht het mogelijk dat juist *gordecheri* minder nauwkeurig is doordat het eene *r* zou hebben verloren. Maar het omgekeerde is dunkt mij waarschijnlijker: wanneer in een term voor *schoenmaker* het woord voor *schoen* schijnt voor te komen, maar zóó dat men de andere lettergrepen daarbij niet kan verklaren, dan moet men denken aan eene soort van volksetymologie of desnoods aan eene vergissing van een lexicograaf. Inderdaad is het niet onmogelijk, dat *gordecheri* ouder zou zijn dan *gordiracheri*. In verschillende gevallen wordt bij Bischoff een enkelvoudige klinker weergegeven door *ea*; in plaats van *-ech-* heeft hij *-each-* b. v. in *leachusitza*, eene kraamvrouw, waarvoor Liebich heeft *legŭsizza*, dat beter op den oorspronkelijken vorm gelijkt. Bij een ander woord gaat Bischoff nog verder: voor *noot* of *hazelnoot* hebben de Zigeuners het woord *pendach* of *pendech*, Bischoff geeft *pèndĭrĭach* (zie het art. *Nusz*), doch van eene *r* is in den juisten vorm van het woord niets te zien. Nu vermeldt von Sowa van ver-

1) Pott merkt ook op, dat *puro* moet zijn toegevoegd naar het voorbeeld van hd. *alt* in *altflicker*.
2) Zie zijn hoofdwerk 10, 403.
3) Borrow, *The Zincali* 2, *114.

schillende groepen Duitsche Zigeuners dat zij de *r* zeer weinig laten rollen [1]), en daaruit zal men mogen afleiden dat Bischoff *pèndĭriăch* meende te hooren, terwijl niet anders dan *pendeach* of *pendech* werd gezegd. Iets dergelijks moet hem zijn overkomen bij het hooren van *gordechèri*, en daar het woord *dirach* hem bekend was, meende hij het woord voor *schoen* terug te vinden in het woord voor *schoenmaker*, waarvan hij *gordirachèri* voor de nauwkeurigste transcriptie hield.

Men zal dus, naar ik meen, mogen uitgaan van *gordechèri*. Aangezien het aantal der met *-eri* afgeleide woorden blijkbaar beperkt is, en men een stamwoord als hier zou vereischt worden, in geene Zigeunertaal kan aanwijzen, is *gordechèri* waarschijnlijk niet door de Zigeuners zelf gevormd, maar in zijn geheel een vreemde term, een dergelijke b.v. als het tweemaal bij Bischoff voorkomende *perrschèri*, schaapherder (zie bij hem blz. 58 en 79), dat ontleend moet zijn aan fr. *berger*, in den tijd toen de *r* daarin nog werd uitgesproken, b.v. dus in de 16de eeuw [2]). Liebich heeft *berschēro*, ook zeer natuurlijk, maar *perrschèri* is even goed te verklaren door de analogie met andere woorden op *-eri*. Moet nu ook voor *gordechèri* aan een Fransch woord worden gedacht, dan denkt men allereerst aan *cordonnier*. Ook Pott noemt dat woord, maar hij gaat uit van *gordirachèri*, en zegt dan zonder twijfel te recht: „schwer erklärlich trotz des Anklangs an frz. *cordonnier*". Mij dunkt echter dat *gordechèri* daarmede is te vereenigen.

Wat kon een vreemde vorm als *kordo-njēri* worden in het dialect dat Bischoff in zijn woordenboek afbeeldt? In dat dialect kon *nj* worden tot *j*. Want naast een vorm die bij Liebich en anderen luidt *rapāni*, geeft Bischoff *rapaja* (blz. 41), en zooals Pott reeds heeft opgemerkt (2, 274), moet dit een meervoud zijn: de zuivere vorm is *rapanja*. Veel gewoner nog is de overgang van *lj* tot *j*: een aantal voorbeelden daarvan geeft Pott 1, 88 vlgg., en tevens ziet men, dat uit die *j* niet zelden ontstaat *ch*. Zoo is het regelmatige meervoud van *momli* (eene waskaars) *momlja*; daaruit ontstond *momĕ-lja*, *momĕja*, maar Bischoff heeft *momĕcha* (zie het art. *Seelenmesse*). Blijkbaar, en het is zeer natuurlijk, kon *ch* ook ontstaan uit eene *j* die eene oudere *nj* vertegenwoordigde. Bischoff vertaalt de uitdrukking *spiesruthen laufen* met *raicha naschaf* (voor *naśawa*). Dit *raicha* moet men, zooals von Sowa opmerkt, beschouwen als een meervoud: *raicha* is ontstaan uit *raĭja*, dit uit *raja*, en *raja* uit *ranja*, het meervoud van het femininum *rani* of *ran*, dat *roede* beteekent (zie Pott 2, 266).

De overgang van *nj* tot *j* is het gevolg van eene neiging die soms minder sterk was dan de behoefte aan gelijkvormigheid in naamvallen van hetzelfde woord, en zoo vindt men bij Bischoff *die bienen schwärmen* vertaald met *i perrenja naschèna*: hier is *perrenja* het regelmatige meervoud van het woord dat hij onder *Biene* opgeeft als *parreni*. Toch vindt men dien overgang in de meervouden *rapaja* en *raicha*. Maar in een vreemd woord, dat geheel op zich zelf stond, kon hij het allergemakkelijkst plaats hebben. De vorm *cordonnier* bestaat volgens Hatzfeld-Darmesteter reeds in het geschreven Fransch der 16de eeuw. Desnoods reeds toen kunnen Zigeuners hem in hunne taal hebben opgenomen, en mij dunkt, dat bij hen *kordo-njēri* kon worden tot *kordĕ-njēri*, waaruit vervolgens ontstonden *kordĕ-jēri* en *kordĕchēri*. Dien vorm heeft Bischoff gehoord, en hij noteerde

---

1) *Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 19, 199; *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellschaft* 47, 453.

2) Verg. b.v. Nyrop, *Gramm. histor. de la langue française* 1, § 364 en § 315, waar men leest dat de *r* aan het einde in sommige dialecten nog in de 17de eeuw hoorbaar was.

hem zeer nauwkeurig, behalve dat hij, volgens zijne gewoonte als Duitscher, de tenuis aan het begin voorstelde door *g*.

Men zou een oogenblik kunnen vragen: maar is het niet mogelijk, dat de Zigeuners dit zoo ver verspreide woord aan een Hoogduitsch of een Nederduitsch dialect hebben ontleend? Het antwoord is eenvoudig: in vormen als mhd. *kurdewœner*, mnd. *kordewanere*, mnl. *cordewanier* enz., kon de stam desnoods eene samentrekking ondergaan als b.v. in *cordenleder*, dat in den *Teuthonista* naast *cordewaen* wordt opgegeven, maar de *n* werd in het suffix nooit gevolgd door eene *j*, en alleen bij de groep *nj* kan voor de taal der Duitsche Zigeuners het verdwijnen der *n* ondersteld worden. Daarom moet men aannemen dat *gordechèri*, evenals zoovele andere Zigeunerwoorden, ontleend is aan het Fransch.

LEIDEN. A. KLUYVER.

ATHARVA-VEDA: CRITICAL NOTES; WITH SOME ACCOUNT OF WHITNEY'S COMMENTARY.

1. *Condensed ūha-pādas in the saṁhitā.*

The verse viii. 8. 2 is of surpassing interest, first, as an instance in which ūha-pādas, instead of being written out in full (as, for example, at HGS. i. 4. 8 or at AGS. i. 7. 13), are preserved in the saṁhitā itself in their most condensed or abbreviated form; and, secondly, as showing how great the critical significance of the ritual prescriptions may sometimes be. So far as I am aware, no Occidental critic has ever called attention to an instance of this kind. The second half of our verse reads as follows:

dhūmám agním parādŕ̥çyā 'mítrāḥ
hr̥tsú á dadhatām bhayám.

To all appearance, something is wrong with the prior pāda: what may it be? — The hymn is used in the "army-rites," for the destruction of the hostile army, and in particular in the starting of the so-called "army-fire." The prescriptions of Kāuçika (16. 12, 13) are *dhūmam iti dhūmam anumantrayate: agnim ity agnim.* Keçava (p. 314, end) expands them in this way: *dhūmam parādr̥çyety ardharcena dhūmam anumantrayate: agnim parādr̥çyety ardharcena jātam agnim anumantrayate.* Bloomfield, as the notes on pages 42 and 314 of his admirable edition show, came very near to the correct apprehension of the whole matter, but without quite reaching it; for, at p. 583 of SBE. xlii, he notes that *amitrās* is metrically superfluous, and suggests that it may have crept in as a gloss from vs. 1. Henry, p. 61, had already made the same suggestion; and, before either Henry's or Bloomfield's note was published, Whitney also, in the ms. of his commentary, had proposed the excision of *amitrās.*

The *bhāṣya* to this hymn is lacking; but Shankar Pandurang Pandit (SPP.) has himself written a very good introduction, working out the *viniyoga* nearly as "Sāyaṇa" might have done. He says (p. 658[18]), with greater explicitness than either of his sources, *dhūmaṁ dr̥ṣṭvā 'gnipadarahitenā 'rdharcenā 'numantrayate: "agnim parādr̥çya" ityādinā 'rdharcena dhūmapadarahitenā 'gnim anumantrayate.* The initial practices for the "army-fire" may accordingly be summarized as follows. With vs. 1, the sorcerer twirls a fire-drill (Kāuçika 16. 9) made of *açvattha* and *badhaka* sticks (16. 11: cf. vss. 3, 4). Thereupon, while reciting the first half of vs. 2, he lays down some "old rope" (*jīrṇa-rajju,*

Dārila: apparently to serve as tinder) "in the place where the sparks [from the fire-drill] fall" (so Dārila and Keçava). When the smoke appears, he exorcises it with the words

dhūmám parādṛ́çyā 'mitrāḥ
hṛtsú ā́ dadhatām bhayám.

These then are our ūha-pādas, adapted (*saṁnamita*) to their first use. When the tinder breaks out into flame (*agniṁ jātam*), he addresses it with the words

agnim parādṛ́çyā 'mitrāḥ
hṛtsú ā́ dadhatām bhayám.

And these are our ūha-pādas, adapted to their second use. According to Atharvan standards, the half-verse in either form is good meter, and there is no call for emendation.

In the light of the ritual uses, the words of the saṁhitā appear plainly to be (not what we had supposed, a running bit of text, to be read as it runs, — but rather) the condensed form of two half-verses which vary by only a single word and are condensed by the non-repetition of all that is common to both. The critical interest of the case is heightened by its apparent antiquity; for the Cashmere recension also exhibits the same condensation: its reading, *agniṁ dhāmaṁ* (intending *dhūmam*), although unintelligent and in the wrong order, nevertheless presents both alternatives, substantially as in the Vulgate. — I may add that Lāṭyāyana's Çrāuta-Sūtra, at ii. 12. 10, admits an ūha-pāda into its text, as variation upon RV. i. 50. 10*b*. Somewhat similarly, AÇS. (at iv. 6. 3) and ÇÇS. (at v. 9. 11) have preserved a variant in the text: *kṛpā svas tṛpā svar iti vā;* cf. note to AV. vii. 14. 2.

2. *Orthographic Prākritisms.*

At x. 9. 23, the word for 'pasterns' is written *ṛcchárās* by SPP., and *ṛchárās* by Roth and Whitney (RW.). The Bombay editor reports no variant; but Whitney's O. and E., and apparently his K., give the noteworthy variant *ṛtsárās*, and Ppp. supports it by reading *kṛtsarās*. Verses 13—24 contain an enumeration of the parts of the sacrificial victim, and in so far the passage is analogous to the *açvamedhāñgamantras* of VS. (xxv.) and TS. (v. 7. 11 ff.). The context of the clause *ṛkṣálābhiḥ kapiñjalān* (VS. xxv. 3) leaves little doubt as to the equivalence of *ṛchárā* and *ṛkṣálā* (Mahīdhara says *gulphādhaḥsthā nādyaḥ*); while the corresponding clause in TS. v. 7. 13[1], *achálābhiḥ kapiñjalān* renders the equation *ṛkṣálā* = *achálā* inexpugnable. Whatever be the origin of these forms, the orthography of the Vulgate text appears distinctly to be a Prākritism, as is also the TS. form. Compare Pāli *ucchādana*, *jighacchā*, *bībhaccha*, etc., and Pischel's Grammatik, §§ 317—321, 327.

In the familiar house-building hymn, iii. 12, we have at 4*c* the prayer, 'let the Maruts sprinkle it with water, with ghee,' *uchántu udnā́ marúto ghṛténa.* All of Whitney's mss. read *uchántu*, and so do all of SPP's authorities save two of his three reciters and his S. In their text, RW. accepted *uchántu*: but SPP. (following his K. V. S.) accepts *ukṣántu*, which is given also by the Pāippalāda text (Ppp.); and in his note Whitney concludes by approving of SPP's *ukṣántu*. If, however, forms like *ṛchárās* are to be passed as admissible Prākritisms, then also it is competent to us to retain *uchántu* as the better-avouched Atharvan reading. In neither case, of course, is there any doubt as to the

meaning: comm., *çālābhūmiṁ siñcantu.* — Without going into details, other cases in point may be briefly mentioned. At xix. 8. 4, 5, for *parikṣavam* and *kṣavam* (accents apart), many mss. have *parichavam* and *chavam;* and at x. 3. 6, for *parikṣava,* Ppp. has *paricchava.* At xii. 4. 4 the Vulgate has *ucyase,* while Ppp. reads *uccase.* As I have hinted under xix. 34. 2, there may be hidden unter the Ppp. variant *kṛcchrā* some form of *gṛtsa,* perhaps *gṛtsyas,* nom. pl. fem. The reading of some mss. at xix. 39. 9, to wit *yámáchaḥ* (perhaps for *yám mátsyaḥ?*), may at least be noted here; and the *ucchyāya* of xix. 31. 12 may well be considered at this point in connection with the other variants *ukthyāya* and *utthyāya* (cf. Pischel, § 280).

3. *Faulty assimilation.*

Under this category may be put those instances of corruption of a text, in which the error arises from assimilating a word, in respect of ending or accent or the like, to some word or words in the immediate neighborhood which bear to the true form of the corrupted word a likeness sufficient to give rise to the confusion. Thus, in one of the metropolitan journals a couple of days ago, the jewel to be given to His Holiness at the celebration of his silver jubilee next April is described as "a topaz weighing nearly founds pounds." My emendation of *founds* to *four* was indeed pure conjecture; but it was a guess which even the timid would not call hazardous; and I subsequently saw it confirmed by the reading of another newspaper, which doubtless printed the paragraph in question from the very same source as the first one, to wit, the "Associated Press Despatches," and which thus represented another *çākhā* of an identical tradition. I give some striking instances from the saṁhitā of the Atharva-Veda.

Thus at xv. 7. 3, we read *ái 'nam ápo gachaty, ái 'naṁ çraddhá gachaty, ái 'naṁ varṣáṁ gachati, yá eváṁ véda.* All the authorities of SPP., both manuscript and oral, agree in reading *ápo gachati,* and so do those of RW. The Bombay edition, p. 332, retains the ms. reading; the Berlin ed. emends to *gachanti.* — In xix. 43 we have a sequence of eight verses, the first part of each of which is, alike in all, *yátra brahmavído yánti dīkṣáyā tápasā sahá.* The third is an ūha-pāda, reading in verse 1 *agnír mā tátra nayatu,* with *vāyúr mā* and *sū́ryo mā* and so on as variations until we get to vs. 7, where *ápo mā tátra nayatu* is read by all the authorities of both editions, including saṁhitā and pada mss., oral reciters, and even the text of the native commentary. Here again SPP. follows them, while RW. emend to *nayantu.* — At x. 6. 17, a part of Whitney's mss. read *tám imáṁ devátā* (p. *-āḥ*) *maṇim práty amuñcata çambhúvam,* and so do a majority of SPP's authorities (see p. 765), oral and written. The confusion is plainly due to the *táṁ rájā váruṇo maṇim práty amuñcata çambhúvam* of vs. 15, and was perhaps helped by the *abadhnata,* six times repeated in the vss. ensuing. — The teeming difficulties of xix. 7. 4 are greatly relieved by assuming that *vahantu* is a faulty assimilation of an original *vahātu* to the *vahantu* at the end of vs. 5. The rare form *vahātu* may be compared with *svadātu, nudātu, muñcātu,* and with the *sṛjātu* of the Ppp. variant to our xix. 33. 1. I have discussed the verse at length in an added note (Whitney, p. 909), and will merely add my reading of the halfverse: *ánnam pū́rvā* (p. *-vā*) *rāsatām* (as 3d singular) *me aṣāḍhórjam* (p. *-ḍhá ū́rjam*) *devy úttarā vahātu* (p. *deví úttarā á vahātu*): 'may the Former Ashāḍhā give me food; may the Latter, the divine one, bring refreshment'. — The cases of *gachati* and *nayatu* are well matched by one in Dīgha Nikāya, ix. 7, p. 181 top, where

we have the phrase *saññā uppajjanti*, 'ideas arise', and then, in the very next sentence, *ekā saññā uppajjanti*, 'a single idea arise,' with plural verb-ending, albeit the *ekā* makes the breach of common concord most manifest.

In xix. 18 we have a case similar to those just noted, but its similarity is veiled by the fact that the corrupting element is far removed from the corrupted element in the text of the AV. as we have it. As is set forth in my introduction to book xix. (see p. 895 of Whitney), the contents of that book resemble in large measure those of earlier books, and have in general the appearance of after-gleanings. Had the material of book xix. been part of the original collection, we should have expected to find the verses that now form our xix. 18 very closely associated with those of iv. 40 or v. 10 in the text, as they doubtless were in the memorial tradition. Hymn xix. 18 consists of five dyads or *paryāya-dvayas*, one for each cardinal point and a fifth for 'the fixed and upward points.' They begin with *agníṁ té vásuvantam ṛchantu yé mā 'ghāyávaḥ prācyā diçò 'bhidā́sāt*, and continue with *sómam . . . dákṣiṇāyās*, *sū́ryam . . . pratī́cyās*, etc., as variations. Through all ten verses, however, the authorities, manuscript and oral, and the commentary, are absolutely unanimous in giving the impossible *yé . . . abhidā́sāt*. The corruption seems accountable on the hypothesis of a confusion with the nearly accordant phraseology of v. 10, *yó mā prā́cyās* (etc.) *diçò 'ghāyúr abhidā́sāt*, where the singular verb is entirely in place. RW. emend to *abhidā́sān*, while SPP. retains *-sāt*, and the comm. is at much pains to make it out to be an equivalent of *abhitaḥ sarvato dāsayeyuḥ* etc. In this connection, the reader may consult my note, at p. 859, line 14, of Whitney, respecting the *ā́ sīdatām* given by many mss. at xviii. 3. 38.

At xix. 38. 1 only the accent is involved. The first half-verse, containing the demonstrative clauses, ends with *açnute;* while the second half, a relative clause, ends also with *açnute*, impossible, because accentless, and yet given by all the authorities of both editions. Both editions emend to *açnuté.* — At xix. 48. 5, 6 both accent and endings are involved. In vs. 5 pādas *b*, *d*, *e* read *yé ca bhūtéṣu jā́grati*, *té na ātmásu jā́grati*, *té naḥ paçúṣu jā́grati.* All the authorities, oral and written, agree in giving *jā́grati*, alike in *b*, *d*, and *e:* it is wholly in place in *b;* but is emended in both editions to *jāgrati* in *d* and *e*, although Whitney notes that the accent in *d* might be tolerated as antithetical. He notes further that *jāgratu*, imperative and accentless, would be better still for both *d* and *e;* and this reading the otherwise corrupt Ppp. actually has. In vs. 6, all the authorities (save SPP's A, which has *jāgrati*) again read *jā́grati.* As the indicative of 5*b* ousted an imperative 3d pl. in 5*d*, *e*, so here it seems to have displaced an imperative 2d sing., *jāgṛhi.* RW. give *jāgṛhi* by emendation, and their conjecture is, once more, confirmed by Ppp. — Here may be mentioned the impossible *bhūyāstha* of the much-discussed xviii. 4. 86, corrupted from *bhūyāsta* by false assimilation to the correct preceding *stha:* for full details, see Whitney's and my notes on the passage, pages 893–4.

The instances given above relate to verb-forms; a few concerning substantives and adjectives and so on may now be adduced. At xiv. 2. 59 *kṛṇvántas* appears with the impossible accent *kṛṇvantás:* so read all of Whitney's mss. save D., and so nearly all of SPP's, and neither edition corrects it. A marginal note in my copy suggests that the blunder (*kṛṇvantò 'ghám*) may be due to the *kṛṇvatī́r aghám* of vs. 61; and my explanation is confirmed, or rather emended for the better, by SPP., who (in his note on p. 314) attributes the wrong accent and *kampa* to the *kṛṇvaty àghám* of vs. 60. — Again, at xviii. 3. 47, 48, we find in all (save one, Op.) of Whitney's mss., and in SPP's Cp.,

the accentuation *ṛṣibhis*, instead of the proper *ṛ́ṣibhis*, which both editions give. Here SPP. acutely queries whether the *madhyodātta* of the AV. reading is not due to the *madhyodātta* of the RV. concordant, *pitṛ́bhis*, at x. 15. 9, 10. I think we may safely answer Yes. (See notes on the AV. passage.) The same word is again misaccented at xix. 22. 14, the blunder here, presumably, being ascribable to the *çiṣíbhyas* (= *çikhibhyas*) shown by many mss. in the next verse. Other very striking instances of faulty assimilation occur in the same hymn. Thus at vs. 8 we have *prathamébhyas;* and, accordingly, in vss. 9 and 10, *dvitīyébhyas* and *tṛtīyébhyas*: the correct accent *-tī́-* is not given by one of SPP's authorities, nor by any of Whitney's, save his D. and L., collated after publication. Yet again, in vs. 12 we have rightly *uttamébhyas;* and, accordingly, in vs. 13, *uttarébhyas:* not one authority gives the correct *úttarebhyas*. In all these last four instances (vss. 14, 9, 10, 13), SPP. accepts the wrong accent, while RW. emend.

Peculiarly interesting is the case at xix. 46. 6. In vs. 5 we read *sahásram prāṇá asminn ástṛte*, 'a thousand lives are in this [amulet named] Unsubdued'. In vs. 6 the plain intention of the text is to describe the amulet as *sahásraprāṇaḥ;* but all the authorities, the oral and (with two or three exceptions) the written, give in fact *sahásram prāṇás* (which is neither one thing nor the other), or else *sahásra prāṇás* (which is also neither one thing nor the other). Even Ppp. shares the confusion and gives *sahasram prāṇaḥ*. This is clearly a case of half-way assimilation to the reading of vs. 5; and I am the more ready to accept such an explanation of the corruption in this place because, on two occasions, in referring to the Collation Book for the ms.-reading of this word, I caught myself looking at the wrong place, vs. 5 instead of vs. 6. An analogous case may be seen in its several stages in my note to xix. 28. 3, p. 942: *hṛdáḥ sapátnān á bhinddhi, sapátnānám bh-, sapátnānām bh-.*

At xix. 24. 4*d* we read *sómāya rā́jñe páridhātavá u.* Then, in vs. 5, all the authorities agree in making pāda *b* end with *abhiçastipá u:* apart from the entirely strange and un-Vedic look of *u* in such collocation, the parallel texts (PGS. i. 4. 12; HGS. i. 4. 2; MP. ii. 2. 7) all read *abhiçastipávā*, and we can hardly doubt that our *-pá u* is a faulty assimilation to the ending of vs. 4. With 6*b* the case is substantially the same. — Finally, we may cite the verse *úpā 'smán prāṇó hvayatām úpa vayám prāṇáṁ havāmahe*, xix. 58. 2*a*, *b*. Similar antitheses with *upa hū* occur at i. 1. 4, AB. ii. 27, VS. ii. 10*b*. In our verse, some authorities, including nearly all the pada-mss., begin *b* with *úpa hvayám;* the contamination seems clearly to proceed from the *úpa* ·· *hvayatām* of *a*, unless indeed we are to assume a yet deeper-reaching corruption.

4. *Some account of Whitney's Commentary.*

Whitney's autograph transcript of the text of the Atharva-Veda Saṁhitā is contained in his Collation Books, dated "Berlin, Oct. 1851—Jan. 1852." The title-page of the edition of Roth and Whitney, dated 1856, implies the promise of a second volume to come. The unfulfilled parts of the promise are soon to be made good by the issue of Whitney's Commentary in the Harvard Oriental Series. The preface of the Berlin edition gave the specifications of the implied promise in eight items as follows: (1) an introduction to the Atharva-Veda; (2) critical and (3) exegetical notes; excerpts (4) from the Pada-pāṭha, (5) from the Prātiçākhya, (6) from the Anukramaṇī, and (7) from the ritual of the Kāuçika-Sūtra; and (8) a concordance of the Atharva-Veda with the other Vedic saṁhitās.

As most of the work on the first volume had fallen to Whitney, so most of the work on the second was to have been done by Roth. In fact, however, it turned out that Roth's very great services for the criticism and exegesis of this Veda took a different form, and are embodied on the one hand in his contributions to the St. Petersburg Lexicon, and consist on the other in his brilliant discovery of the Cashmere or Pāippalāda recension of the Atharva-Veda and his collation of the text thereof with that of the Vulgate recension.

Meantime, several items of the above-mentioned promise had been more than abundantly fulfilled by Whitney. In 1862 he published the Prātiçākhya (item 5: Journal of the American Oriental Society, vol. vii.), text, translation, notes, indexes, etc., – for acumen, thoroughness, and ἀκρίβεια, a philological master-piece. In 1881 followed the (unpromised) Index Verborum (Journal, vol. xii.), in which was given a full report of the pada-readings (item 4). The Table of Concordances between the several Vedic saṁhitās (1852, Indische Studien, vol. ii.) and the Index of Pratīkas of the Atharva Veda (1857, vol. iv.), — the first in large measure, the second in largest measure, the work of Whitney, — went far toward the accomplishment of the eighth item.

Of the outstanding items (1, 2, 3, 6, and 7), the one of most immediate importance was the second, the critical notes, giving the various readings of the mss. In his edition published in Bombay, 1895—98, S. P. Pandit had given the variants of the authorities, manuscript and oral, accessible to him, but not including the mss. in European libraries, nor the Cashmere version. Besides the mss. in Berlin, Paris, the Bodleian, and the India Office, collated by Whitney before publication of the text, he had also collated twenty years later (in 1875: see Journal of the Am. Or. Soc., vol. x., p. cxviii, Proceedings for Nov. 1875), other mss. in Munich and Tuebingen; and Roth had performed the laborious and difficult task of making a careful collation of the Pāippalāda text, and had given it to Whitney.

In 1878 Garbe gave us the Vāitāna-Sūtra in text and translation; and that was followed in 1890 by Bloomfield's text of the Kāuçika-Sūtra. The inherent difficulties of the latter text and the excellence of Bloomfield's performance make us regret the more keenly that he did not give us a translation also. The material for report upon the ritual uses of the verses of this Veda (item 7) was thus at hand.

In the course of his long labors upon Atharvan texts, Whitney had naturally made many observations suitable for a general introduction (item 1). Roth had sent him a considerable mass of exegetical notes (item 3). In London, in 1853, Whitney had made a transcript of the India Office ms. (n°. 235, Eggeling) of the Anukramaṇī (item 6), and had subsequently added a collation of the Berlin ms. thereof. Finally, during the decades in which he had occupied himself with this and the related texts, he had noted in the Collation Book, opposite each verse of the Atharvan saṁhitā, the places in the other texts where that verse recurs, in identical or in similar form, in whole or in part; thus making a very extensive collection of concordances, with the Atharvan saṁhitā as the point of departure.

All this varied material Whitney had worked up into a running commentary on the complete text of the nineteen books of the Atharva-Veda, and to it he had added an extremely close and literal English version. Exclusive of the matter for the general introduction, the ms. of his commentary and translation, as he left it at his death in 1894, consisted of about 2470 folios. Some two years earlier, in April, 1892, the work was

already so far advanced that Whitney made what he called an "Announcement as to a second volume of the Roth-Whitney edition of the Atharva-Veda." The announcement was printed in the "Proceedings" of the Am. Or. Soc. for that date (Journal, vol. xv., pages CLXXI–CLXXIII), and will serve in lieu of a preface by Whitney. In it he expressed the hope that he might finish the work "in a couple of years or so"; and he closed with the following important statement: "The design of the volume will be to put together as much as possible of the material that is to help toward the study and final comprehension of this Veda."

Thus expressly did Whitney disavow any claim to finality for his work. His translation he regarded as wholly subordinate to his commentary, and we may be sure that he had his own good reasons for making the version as he did. But it is certain that the commentary will long maintain for itself a place of first-rate importance as an indispensable working-tool for the purposes which it is designed to serve. The subsidiary results that are to be won from the study thereof (the "by-products", so to say), are likely, I am convinced, to be abundant and of large interest and value. Moreover, we may confidently believe that Whitney's labors will incidentally put the whole discipline of Vedic criticism upon a broader and firmer basis.

Lastly, Whitney seems to me to have made it plain that a similar commentary is the indispensable preliminary for the final comprehension of the Rig-Veda. That commentary should be as much better and as much wider in its scope as it can be made by the next generation of scholars; for it will certainly not be the work of any one man alone. For this task Bloomfield's Vedic Concordance is likely to be the most important single instrument: and Brāhmaṇa, Çrāuta, Gṛhya, and other texts appurtenant to the Rig-Veda, together with Epic and later texts, should all be systematically and completely excerpted, with the Rik saṁhitā in hand and with constant references made from the Rik verses to the ancillary passages which bear upon them. Thus to have demonstrated the necessity for so far-reaching an undertaking, may prove to be not the least of Whitney's services to Vedic scholarship.

It fell to me as Whitney's pupil and friend, and in particular as the Editor of the Harvard Oriental Series, to bring out his work. Its scientific importance called for the utmost feasible accuracy in printing, and for the best typographical form. Pains have not been spared to meet these requirements. The work is electrotyped, and will thus, it is hoped, be quite free from the blemishes occasioned by the displacement of letters, the breaking off of accents, and the like.

In the main, Whitney's manuscript was complete; but in unnumbered details, minor and major, there was still opportunity for long and patient toil upon the task of verifying all references and statements, of revising where need was, and of bringing the whole nearer to an ideal and unattainable completeness. What these details were, the work itself may show. Suffice it to say that two days ago, on the last day but one of the old year (1902), I had the pleasure of returning to the printer the corrected proof of the last page of the work, page 1009.

Harvard University,
CAMBRIDGE, Massachusetts,
New Year's Day, 1903.

CHARLES R. LANMAN.

OVER EENIGE SPREUKEN VAN WALTHER VON DER VOGELWEIDE.

Onder de gedichten van Walther von der Vogelweide zijn de zoogenaamde „Sprüche" uit een litterairhistorisch oogpunt het belangrijkst, omdat wij onze kennis omtrent Walthers persoonlijkheid, karakter en levensomstandigheden bijna uitsluitend daaruit moeten putten. Immers het wordt thans algemeen erkend, dat zijne minneliederen ons geen blik vergunnen in zijn leven, wel in de ontwikkeling zijner kunst. De spreuken daarentegen zijn, afgezien van de zuiver bespiegelende, bij uitstek „gelegenheidsgedichten" in den zin, waarin Goethe dit woord gebruikt: zij zijn aan 's dichters geest en gemoed ontweld door een aanstoot van buiten, zij zijn, om een moderne uitdrukking te bezigen, voortgekomen uit het maatschappelijke en staatkundige ,milieu', waarin de dichter leefde. Juist wat aan de mhd. minnedichten ontbreekt, de ,Besonderheit', zooals Gervinus zegt, hebben deze pittige dichtstukjes in hooge mate: zij zijn zoozeer door de bijzonderheden van het milieu bepaald, dat zij voor ons min of meer duister worden, en wij zeer vaak naar de beteekenis moeten gissen. Bij deze moeilijkheid komt nog de, hoewel niet slechte, toch veelal onbetrouwbare overlevering van Walthers gedichten: in omvangrijke dichtverzamelingen van lateren tijd, waarin, langs niet te controleeren wegen, van heinde en ver allerlei materiaal is samengevloeid. Niet alleen, dat de oorspronkelijke lezing nog al eens is verminkt of verloren gegaan, maar ook het auteurschap van Walther staat niet altijd vast.

In de laatste jaren is onze kennis van het geestelijk en maatschappelijk milieu, waaruit Walthers spreuken zijn voortgekomen, vooral verruimd door de onderzoekingen van Schönbach (o. a. Die Anfänge d. d. Minnesanges, Graz 1898) en Burdach (Walther v. d. Vogelweide I, Leipzig 1900), met name wat de politieke spreuken betreft, waarin Walther als woordvoerder der imperialistische partij tegen de politiek der Romeinsche Curie optreedt. Wat echter die soort spreuken betreft, die een meer intiem, persoonlijk karakter dragen, tasten wij nog al te vaak in het duister rond. Dit ligt trouwens in den aard der zaak: alleen door een gunstig toeval kunnen historische documenten ons aanwijzingen geven omtrent toestanden en persoonlijke verhoudingen, als waarvan die spreuken de weerklank zijn. En men weet, dat het toeval juist voor Walther niet gunstig is geweest, slechts in één gelijktijdig document wordt zijn naam gevonden. Wanneer ik het dus waag, over eenige spreuken van dien aard de discussie te heropenen, dan spreekt het vanzelf, dat ook ik niets anders kan te berde brengen, dan gissingen, over welker waarschijnlijkheid ik gaarne het oordeel van vakgenooten zou vernemen.

In de eerste plaats wensch ik de aandacht te vestigen op de vijf spreuken: Lachm. 16,36 tot en met 18,15. Zij zijn, behoudens een kleine wijziging in de twee laatste, in denzelfden ,Ton' gesteld, dus op dezelfde melodie of variaties daarvan gezongen; de inhoud van de twee eerste raakt eenigszins de politiek; de drie laatste zijn zuiver persoonlijk. De twee eerste en het vierde zijn ,Rügelieder', het derde is een ,Streitlied' en het laatste een ,Danklied'. Zou er nu tusschen deze spreuken ook een innerlijk verband kunnen bestaan?

In het eerste lied: *,Philippe, künec hêre'*, wordt de keizer vermaand, vrijgeviger te zijn, en gewezen op het voorbeeld van Alexander, zooals hij in 19,17 aan Saladijn en Richard Leeuwenhart wordt herinnerd. Veel scherper spreekt de dichter het verwijt van schrielheid uit in het tweede: *,Wir suln den kochen râten'*. Hier wordt Philips niet genoemd, maar men kan na het betoog van Burdach niet meer twijfelen, of de spreuk doelt op hem, of althans op zijne raadslieden (de zuinige koks). De toespeling op 's keizers schoonvader of schoonbroeder, die hun troon en rijk verloren, omdat zij de gedane beloften uit gierigheid niet nakwamen, geeft aan deze spreuk iets bijzonder hatelijks. Walthers geestdrift voor den Staufer, die uit 18,29 en 19,5 tot ons spreekt, is hier blijkbaar aanmerkelijk bekoeld, en dit verklaart misschien ook, dat de dichter, die later zoo welsprekend zijn gloeiende verontwaardiging over den moord op Engelbrecht van Keulen zou uiten, geen woord van bestraffing vond voor den moordenaar van zijn eens zoo geliefden keizer. Wanneer nu Walther de kanselarij des keizers met een keuken vergelijkt, zijne staatslieden met koks en de uit te deelen belooningen en gunsten met een stuk gebraad, dan schuilt daarin misschien ook een hatelijkheid [1]). Dat de tijdgenooten er iets bijzonders in vonden, bewijst de ironische aanhaling van Wolfram v. Eschenbach: *Wh.* 286,19 *hêr Vogelweid von brâten sanc;* de ironie vind ik in *,Vogelweid'* in verband met *,brâten'*. Men moet bedenken, dat die stout-realistische dichtjes, die zoo diep ingrepen in het practische leven, een verrassende nieuwigheid waren in de hoofsche poëzie dier dagen.

De volgende spreuk *Waz êren hât frô Bône* is zeer duister en zal wel nooit voldoende opgehelderd worden. Bij de woorden *vor und nâch der nône* moet men m. i. niet aan het noenmaal denken, zooals Wilmanns oppert. Zijne omschrijving: ,die Bohne taugt zu keiner Zeit, weder vor noch nach Tische (bezüglich der physischen Wirkungen)' maakt de zaak niet helderder, en verduistert daarenboven het woord *fûl*. Wil men *nône* opvatten als *middag*, dan staat er; ,zij is vóór en na den middag rot', wat geen zin geeft. Het ligt voor de hand, dat op het jaargetijde gedoeld wordt, en dan moet men onder *nône* wel met Lachmann den Hemelvaartdag verstaan. Ik zou dan voorstellen, bij het lezen den klemtoon te leggen op *nône* en *vor und nâch* te vertalen door *omstreeks*. Voorts zou ik de gemeenschappelijke lezing van A en C: *wan êr(e)st in der niuwe* willen behouden, en dus vertalen: ,zij is omstreeks Hemelvaartdag (d. w. z. reeds in de lente) rot, en altijd vol wormen, behalve als zij nog geheel jong is' (terwijl een halm in den zomer wel uitdroogt, maar niet rot). Het slotvers verklaart Lachmann: ,vor der Bohne muss man ein Paternoster beten, um ihrer los zu werden'. Ik geloof niet, dat dit de bedoeling is. Uit mijn eigen herinnering kan ik aanhalen, dat ik in katholieke kringen in het Rijnland herhaaldelijk deze uitdrukking: *libera nos a malo!* heb hooren bezigen, o. a. als er van een onaangenaam mensch, een kwaad wijf, sprake was, dus ongeveer in den zin: ,de hemel beware er ons voor!' En dat wil Walther klaarblijkelijk hier zeggen. Ik geloof dan ook,

1) Zie Burdach, Der mythische u. d. geschichtliche Walther, Deutsche Rundschau Nov. 1902.

dat het woord *sed* in de hss. uit gewoonte is ingevoegd, en moet geschrapt worden, waardoor de lezing van C: *Bône* behouden kan blijven. (Zoo ook Wackernagel en Bartsch).

Wat nu de bedoeling dezer zonderlinge spreuk betreft, zijn twee dingen duidelijk: vooreerst, dat zij een verweer moet zijn tegen een aanval van een anderen dichter, en ten tweede, dat de halm in den ,Abgesang' doelt op de strophe 66,5: *Mich hât ein halm gemachet frô,* waaraan hier beantwoordt: *er machet manec herze frô.* Men heeft daaruit opgemaakt, dat de aanvaller over het halmlied van Walther had gespot. Men zou echter nog verder kunnen gaan, en het vermoeden opperen, dat de onbekende bestrijder niet enkel een spotliedje had gedicht, maar dat hij tegen den maker van het venijnige ,brâtenliet' de partij van Philips had opgevat. Hij zou hem bijv. hebben kunnen verwijten, dat hij van zulke ordinaire dingen als gebraden vleesch had gezongen, en hem spottend hebben aangeraden, liever van de ordinairste spijs, van boonen te zingen, zooals hij immers ook al halmen en stroo bezongen had. Dat zou een zeker licht werpen op: *si rehtiu vastenkiuwe:* de boon als vastenspijs [1]) tegenover het gebraad! en de tegenstelling tusschen boon en halm ware dan toch verklaard.

Wij komen nu tot de spreuk 18,1, waarin Walther verdedigd wordt tegen een aanval van een zekeren heer Wîcman (in het Parijsche hs. Volcnant), van wien verder niets bekend is, waarschijnlijk een kunstbroeder. Dat dit gedicht van Walther afkomstig zou zijn, werd dikwijls in twijfel getrokken, het laatst door Saran, Beitr. z. G. d. d. Spr. u. L. XXVII, 1. Mij schijnt inderdaad het auteurschap van Walther hier zeer twijfelachtig, niet zoozeer om enkele rhythmische en stylistische ruwheden, als wel omdat ik mij een dergelijke manier van zeggen in den mond van Walther niet verklaren kan. Met Saran acht ik het onaannemelijk, dat Walther van zich zelve in den derden persoon zou gesproken hebben. Welke reden zou men daarvoor kunnen aanhalen? Die ,objectiviteit', waarvan Wilmanns (W. v. d. V. Ausg. 2. S. 143) spreekt, ligt geheel niet in Walthers hartstochtelijke natuur. Als hij van zichzelf sprekende, gezegd had: *ich, Walther,* dat zou ik begrijpen, maar niet, dat hij zich tweemaal *hêr Walther* zou genoemd hebben. Daarbij komt nog iets, wat Saran niet vermeldt, de aanhef: ,heer Wîcman, is dat loffelijk, de meesters der kunst te willen hinderen in het dichten van zoo kunstige spreuken?' Mij dunkt, zóó kan alleen iemand spreken, die zelf niet tot het gild der kunstdichters behoort; er is inderdaad een zekere ,objectiviteit' in het gedicht, die verraadt, dat de maker buiten de quaestie staat. Het is zeer wel mogelijk, dat een voornaam heer, die Walther protegeerde, diens melodie gebruikt heeft, om er een verweerdichtje voor hem op te maken. Dat zangwijzen van groote meesters door anderen, soms met onbeduidende variaties, werden overgenomen, komt in de mhd. lyriek herhaaldelijk voor: Walther zelf heeft Reinmâr gecopieëerd, en van Ulrich v. Singenberg hebben wij parodieën op gedichten van Walther. Een *doenediep* was alleen hij, die de vinding van anderen voor de zijne wilde laten doorgaan. Dat er overigens met dit gedichtje iets niet in den haak is, blijkt ook uit de overlevering in het hs. C, die zeer sterk afwijkt van die in A, en blijkbaar bedorven is, wat men door mondelinge traditie heeft willen verklaren. Zelfs de naam van den aangevallen dichter is hier veranderd in *Volcnant.* Ten opzichte van dezen heer Volcnant nu waag ik een onderstelling te uiten, die op het eerste gezicht vrij dwaas zal lijken: ik geloof, dat hij met Wîcman identiek is, en dat de naam *Volcnant* eenvoudig op verschrijving en mislezing berust. Vóór mij ligt het prachtige facsimile van eenige bladen van het Parijsche hs. door Mathieu (Paris

1) Zoo ook Guiot de Provins, Bible, San-Marte, v. 1683.

1851). Daarin is de *w* bijna niet te onderscheiden van *vo;* de *i* kan door een kleine verlenging overgaan in *l*, zoodat voor *wic* licht kan gelezen worden *volc;* zoo kan ook *nam* en *nant* verward worden, want *m* en *nt* zijn haast niet te onderscheiden. Als zulke onduidelijkheden in een pronkhandschrift voorkomen, dan mag men ze te meer veronderstellen in de kleine liedeboeken, waaruit de verzamelaars putten. Ik stel dus, dat, kort gezegd, in de overlevering voorafgaande aan C, eens een scriba *nam* zette in plaats van *man* (een typische fout), en dat het aldus ontstane *Wicnam* door een afschrijver *Volcnant* werd gelezen. Ik zal, om dit duidelijk te maken, de twee namen onder elkander plaatsen, in letters, gecopieërd uit de blz. *herzoge van Anhalte* van het facsimile.

wicnam

volcnant[1]

Uit mijne opvatting vloeit natuurlijk voort, dat de verminking in C niet geheel het gevolg is van mondelinge, maar ook van slordige schriftelijke overlevering. Misschien is dit gedichtje eerst later bij de spreuken van Walther gevoegd, en ontving de bron van C het reeds in verminkten staat.

Of Wîcman dezelfde was, tegen wien Walther de spreuk van *frô Bône* richtte, moeten wij in het midden laten. Het zou in elk geval verklaren, waarom Walthers verdediger juist dezen zangtoon van hem ontleende; en de aan een echo herinnerende overeenstemming in den aanhef van beide spreuken:

Waz êren hât frô Bône,
daz man sô von ir singen sol?

en

Hêr Wîcman, ist daz êre,
daz man die meister irren sol?

zou dan niet toevallig zijn. Overigens is er in deze spreuk nog meer duister, met name de plotselinge vraag: *waz obe hêr Walther krüche?* Men zou haast denken, dat Wîcman hem, naar aanleiding van gebraad en halm, verweten had, laag bij den grond te kruipen. Dat zou een tegenhanger zijn van den lof, dien Gottfried v. Strassburg (Tristan 120,2) aan Blikêr toezwaait: *sîn wort diu sweiment alse der ar.* Misschien denkt de dichter zich reeds hier den aangevallene als het wild, en den aanvaller als jachthond, zooals aan het slot.

Op dit slotvers kom ik nog terug in verband met de volgende spreuk *Mir hât ein lie(h)t von Franken*, welker interpretatie eveneens op groote moeilijkheden stuit. In A staat *lieht*, C heeft *liet*, wat trouwens zoowel *lied* als *kaars* kan beteekenen. Men heeft totnogtoe algemeen aangenomen, dat hier sprake was van een kaars, als symbool van een geschenk, dat de *Mîzenaere* voor Walther zou meegebracht hebben, en verwezen naar 84,13, waar in dergelijken zin van een *kerze* gesproken wordt. Deze twee plaatsen zijn trouwens de eenige in de mhd. litteratuur, waar *lieht* of *kerze* die beteekenis kunnen hebben. Men zou daarmee Fransche uitdrukkingen kunnen vergelijken, als *à chaque saint sa chandelle; vous lui devez une belle chandelle,* waarin *chandelle* een eerbewijs of geschenk voor te bewijzen of bewezen diensten en weldaden beteekent. Deze zeer gewone spreekwijzen berusten ongetwijfeld op het gebruik, aan een heilige een kaars te offeren. Maar het lijkt mij onwaarschijnlijk,

1) Deze lettervormen komen niet geheel overeen met die van het hs.

dat dit bij Walther als een algemeen bekend gezegde twee keer zou voorkomen, en verder nooit meer. Saran (l. c.) heeft dan ook aan *kerze* in 84,13 een andere, zeer aannemelijke verklaring gegeven, en vat hier het woord *liet* inderdaad op als *lied*, waardoor de lezing van A zou vervallen. Het lied van Ludewîg, dat de markgraaf aan Walther gebracht heeft, zou dan de voorafgaande spreuk tegen Wîcman zijn. Aanvaardt men deze verklaring, dan wordt daardoor de samenhang tusschen de hier behandelde spreuken voltooid. Wel schijnt mij het argument van Saran, dat *vert* niet van een geschenk gezegd zou kunnen worden, onhoudbaar; men kan in elk geval verstaan: ,dat, wat de M. mij gebracht heeft, *komt* van Ludewîg'. Daarentegen past de regel *sô wol als er mîn hât gedâht* veel beter voor een lofdicht, dan voor een geschenk. Maar het meest overtuigend schijnt mij het onverwachte slotcompliment, waarin Walther zijn begunstiger een goede jacht toewenscht, in verband met het even onverwachte slotvers *sô jagent ir alse ein leitehunt nâch wâne.* Wanneer de heer Ludewîg een hartstochtelijk jachtliefhebber was, dan begrijpt men onmiddellijk, hoe hij op het beeld van een speurhond kon komen, en dan is Walthers compliment een weerklank daarvan, evenals de slotwoorden *nâch êre* een echo schijnen van *nâch wâne.* Tegenover een vergeefsche jacht staat hier een jacht met succes.

Naar aanleiding van de twee laatste verzen acht ik een opmerking niet misplaatst over de zonderlinge wending *sîns hundes louf... erhelle im... wol nach êren.* Men zou op het eerste gezicht geneigd zijn, in *louf* een schrijffout te zien voor *lout*, een jongeren vorm van *lût* [1]). Het is mij echter gebleken uit het jachtgedicht van Hadamar v. Laber (ed. Stejskal), dat de *louf* van honden hetzelfde is, als *hatz, ruore*, en dat onder *loufen* zoowel het jagen, als het daaarmee gepaard gaande geblaf verstaan wordt. Ziehier eenige bewijsplaatsen.

str. 179. hiet ich mîn Herze
an mînem seil und waer sîn ouch gewaltec,
den louf wolt ich mit ze füezen jagen.
111. Die hunde et alle liefen,
daz mîn gedanke dicke
ûf in die wolken riefen:
herre got, her ab von himel blicke,
und hoere ditze wunneclîch gedoene!
182. Ich jach, ob er die hunde
hôrte iendert loufen.
391. owê daz ez noch liefe,
daz ich die selben hunt noch hoerent würde! [2])

Lachm. 33,1 opent eene reeks van zeven strophen, waarin paus Innocentius met groote heftigheid wordt aangevallen. Deze eerste spreuk bevat een buitengewoon lastige plaats, waaromtrent de meeningen zeer uiteenloopen. Het zijn de twee verzen:

nu lêretz in sîn swarzez buoch, daz ime der hellemôr
hât gegeben, und ûz im leset sîniu rôr.

---

1) Dit is het gebruikelijke woord voor het geblaf der jachthonden, Had. v. L. 425 *doch hôrte ich weder grôzez lût noch kleinez; ruof*, dat ook in aanmerking kon komen, wordt alleen van vogels gezegd.

2) Zoo ook Oswald v. Wolk. (ed. Schatz) XXII, 17: *die hund, der stimm mir nie wolt lauffen suess.*

De paus wordt hier van toovenarij en van een verbond met den booze beschuldigd, evenals in 33,21, waar hij met den toovenaar Gêrbreht op ééne lijn gesteld wordt.

Wilmanns (t. a. p. blz. 185) vermeldt niet minder dan zes uitleggingen, gepaard met emendaties, en sluit zich bij de tweede verklaring van J. Grimm aan: *liset sîniu rôr:* ,der Papst schneidet sich seine Pfeifen', waarmee hij vergelijkt: ,wer im Rohr sitzt, hat gut Pfeifen schneiden'. Mij schijnt de gissing van Wackernagel en Bezzenberger het meest aannemelijk, dat *leset* ontstaan is uit *bleset* = *blaeset*. De bezwaren van Wilmanns tegen *ûz im blaeset sîniu rôr* zijn licht uit den weg te ruimen. Als men zegt: ,er spielt Klavier vom Blatt', dan is ,er bläst Pfeife(n) aus einem Buche' evengoed mogelijk. Wat voorts den pluralis *sîniu rôr* betreft, zou men met het oog op de gebrekkige overlevering van deze strophe ook kunnen lezen *blaeset er sîn rôr*. Maar mij dunkt, dat dit niet noodig is. Het meervoud laat zich verklaren door de gedachte aan een schalmei of herdersfluit, die uit verschillende aaneengebonden rietjes bestaat. Dit instrument past uitstekend voor den herder van Gods kudde. De ongetrouwe herder blaast aan zijne kudde een valsch lied voor, waardoor hij de hem toevertrouwde schapen misleidt [1]).

Een overeenkomstige plaats vond ik in de liederen van Muskatblüt, en wel 81, VIII (ed. Groote), waar de dichter aan de vorsten en bisschoppen, die het licht der christenheid moesten zijn, het slechte voorbeeld verwijt, dat zij aan de menigte geven:

Ir grossen heubt, ir sit bedeubt
uff [2]) gůdem spor, ir pifft daz rôr
mit grossen vngelympen.

Mocht Muskatblüt het vers van Walther gekend en nagevolgd hebben, dan zou daardoor de gissing *blaeset* bevestigd worden.

Op twee plaatsen geeft Walther aan zijne uitleggers een harde noot te kraken in een rijmwoord op een eigennaam: het zijn 32,11 *Stollen: knollen* en 82,17 *katzen: Atzen.* De beteekenis dezer woorden is uit het zinsverband absoluut niet op te maken, en alle onderzoekingen daaromtrent leidden steeds tot ,non liquet'. Ik waag nu in alle bescheidenheid een poging, om althans de verklaring der tweede plaats een stapje vooruit te brengen.

Gêrhart Atze, een dienstman van landgraaf Herman van Thüringen, had, zooals wij uit 104,7 vernemen, te Eisenach een paard van Walther doodgeschoten, en weigerde onder een mal voorwendsel, de schade te vergoeden. Het schijnt, dat Walther bij den landgraaf geen recht kon verkrijgen. Vandaar de wraakneming door het spotvers 82,11: *Rît ze hove, Dietrîch!* Het is een dialoog tusschen Walther en zijn schildknaap, wien hij een paard ter leen aanbiedt. Hij laat hem de keuze:

wedr rîtest gerner eine guldîn katzen,
ald einen wunderlîchen Gêrhart Atzen?

Het spreekt vanzelf, dat er hier van een gouden kat geen sprake kan zijn. Een *guldîn katze* zou desnoods ook een gouden munt met den kattestempel kunnen beteekenen, zooals het ofr. *florin au chat*, *maille au chat.* Maar daarmee komen wij niet verder; er moet natuurlijk een dier bedoeld zijn. Nu wordt *katze*, evenals mlat. *catulus*, *catula*, ook wel gebruikt voor een jong dier in het algemeen; men zou dus hier aan een jong paard kunnen

---

1) Verg. ook 33,30: *sîn hirte ist zeinem wolve im worden under sînen schâfen.*
2) Dit zal moeten zijn *uss*, mhd. *ûz*.

denken. In dat geval is *guldîn* vermoedelijk *goudkleurig*, d. w. z. *rood*, volgens het toenmalige taalgebruik. Trouwens, wij zeggen ook *goudvos*, *Goldfuchs*. Wij hebben aldus een dragelijken zin gekregen, hoewel het idee zeer vreemd blijft. Walther vraagt: ‚Rijdt gij liever een (dat?) goudvosje of dien mallen Gêrhart Atze?' De knaap gaat op de scherts in, en zegt na eenige hatelijkheden aan het adres van den paardenschieter: ‚Geef me maar dien Atze', waarop het antwoord volgt: ‚Nu ge Atze hebt begeerd, moogt ge te voet gaan.' Deze verklaring is volkomen duidelijk, en toch voldoet ze niet, omdat alles op een vrij flauwe aardigheid neerkomt, en de slotwending niets treffends heeft. ‚Der Gedanke ist matt', zegt Wilmanns. Er is hier geen spoor van den hartstocht en het vlijmend sarcasme van Walther.

Niet zonder eenigen schroom durf ik de vraag te opperen, of Walther in die twee verzen soms een dubbelzinnigheid heeft gelegd? Moesten zijne hoorders bij *rîtest eine katzen* niet aan *katzenritter* denken? Ik weet wel, dat dit scheldwoord eerst in de 14e eeuw voorkomt, maar het is zonder twijfel oud. In verband hiermede treft het, dat de dieren, waarmee Atze vergeleken wordt, *katze*, *affe*, *guggaldei*, alle drie zinnebeelden van wellust en ontucht zijn. Misschien werd *cata*, *katze*, onder den invloed van *catamita* [1]) meer bijzonder gebruikt ad designandum virum, qui se viro praebet, feminae instar. Dat men bij *catamita* aan *cata*, *katze* dacht, blijkt ten duidelijkste uit het daarmee zonder twijfel in verband staande Fransche *chattemite*. Men begrijpt dan ook, hoe *katzenritter* aan die beteekenis komt. Misschien is de oplossing van het raadsel op dit spoor te vinden. Brandmerkt Walther zijn vijand als een ‚katamite' [2]), dan wordt de onnoozele scherts een verpletterende hoon. En hoe scherp wordt dan de pointe: *sît du Atzen hâst gegert!* Het feit zelf behoeft ons niet te verwonderen. Hoe welig deze ondeugd in de 13e eeuw tierde, gelieve men na te lezen in Schultz, Das höfische Leben I, 454 fgg., waar ook de bewijsplaatsen te vinden zijn, o. a. een vers van een naamgenoot van Walther (van Châtillon) *Se mares effeminant et equa fit equus*, dat een treffende overeenkomst vertoont. Wat we nu van het hof te Eisenach weten, is met mijn veronderstelling niet in tegenspraak: het ging er woest toe: een voortdurend gewoel van inheemschen en gasten van soms zeer verdacht allooi, drinkers en vechtersbazen, op wie de oostersche zeden niet zonder invloed gebleven waren. Wij kunnen a priori vermoeden, dat het met de zedelijkheid in zulk een milieu niet te best gesteld moest zijn.

Natuurlijk zouden hiermee niet alle moeilijkheden verdwijnen. Waarom bijv. *guldîn?* Staat dit in verband met de uitdrukking bij Berthold v. Regensburg: *diu rôte sünde?* Maar ik wil niet de eene gissing op de andere stapelen. Hoor ik niet reeds de woorden van Muskatblüt: ir sît bedeubt uss gůdem spor?

AMSTERDAM. J. J. A. A. FRANTZEN.

---

1) Uit *catamitus* naar het model van *sodomita* gevormd.

2) Dit woord schuilt in een duistere plaats bij Oswald v. Wolkenstein, Weber XXVIII, 24; Schatz XVII, 18, die beiden *kalamiten* geven. Zie ook Mhd. Wb. i. v. *kalamîte*. Sabine waarschuwt Oswald bij zijn vertrek naar het Heilige Land: *hüt dich vor katamiten!!*

VOORTLEVEN VAN VERDWENEN KLANKEN IN DEN SANDHI.

(Dialecten van Aalst en Leuven) [1].

Het is een gewoon verschijnsel in onze dialecten, dat zekere auslaut-consonanten dan eens uitgesproken worden, dan weer niet, en dat daar, waar ze wegvallen, hun invloed in den sandhi van den volgenden anlaut desniettemin werkzaam blijft [2]. Doch veel opmerkelijker is het feit, dat zekere klanken niet alleen voor de uitspraak, maar ook voor het spraakbewustzijn in an- of auslaut verloren gingen, en, dat de zinphonetiek nochtans dezelfde is gebleven, m. a. w. dat de sandhi-wetten, niettegenstaande het te loor gaan in an- of auslaut van zekere klanken, ofwel niet toegepast worden, waar men hunne werking zou verwachten, ofwel blijven gelden, alsof de klanken nog werkelijk uitgesproken werden.

Vóor consonant luidt b. v. ons vrouwel. onbep. lidwoord **en**, het onz. **e**: Leuv. **en vrā** *eene vrouw*, **e kind** *een kind;* **e kind** komt van **en kind** (vóor vocaal-anlaut wordt **en** behouden: **en ues** *een huis*), en de **n** is hier verdwenen krachtens den algemeenen sandhi-regel der onbetoonde lettergrepen, alwaar auslaut- **en** vóor anlaut-consonant de **n** verliest [3]. Waarom werd dezelfde regel niet op het vrouw. **en** toegepast en zegt men niet **e vrā** zooals **e kind**?

Het antwoord ligt in den vroeger bestaanden vorm van 't vrouw. **en** d. i. **ene** waar de eind-**e** de toepassing van den sandhi-regel verhinderd en de **n** voor apocope gevrijwaard heeft. Later is die **e** zelf weggevallen, doch hare phonetische invloed leeft voort in **en** [4].

Zoo verraadt soms de sandhi van eene anlaut-consonant een verdwenen auslaut-consonant van het voorafgaande woord.

---

1) Taalverschijnselen als die welke hier ter sprake komen zijn zeker aan vele, zoo niet aan alle Nederlandsche dialecten eigen; doch ik heb mij bepaald bij de dialecten van Aalst en Leuven, waar de feiten resp. door den H. Prof. Colinet en door mij waargenomen werden. In de *Leuvensche Bijdragen* (1ste jg. 1896: *Het Dialect van Aalst*; 2de jg. 1897: *Het Dialect van Leuven*) zijn ze reeds, alhoewel niet in hunnen samenhang, behandeld geworden. — De spelling in de dial. voorbeelden gevolgd is, zooveel mogelijk, die der *Leuv. Bijdr.*: **e** is de onduidelijke vocaal, ook in de diphthongen (**ie** = *ië*), **u** = nagenoeg korte *oe*, **ʉ** = korte ongeronde **u**, **h** = ch, **ŋ** = ng.

2) Ndl. *ze gaat uit* luidt te Leuv. **ze gūd uet;** *ze gaat vallen* **ze gū falen** voor **valen**, zooals **dʉet falen** *dood vallen* voor **dʉed valen.**

3) Cfr. *Leuv. Bijdr.* II, blz. 122.

4) Daarom schreef Prof. Colinet **en(e)**, en nam ik voor mijn dialect die spelling over. — In hetzelfde geval als het vrouw. **en(e)** verkeeren het negatieve **en(e)** en het voegwoord **én(e)**. Cfr. *Leuv. Bijdr.* I, blz. 202; II, blz. 227.

In de Aalstersche woordjes **mé** en **ni** *met*, *niet*, wordt de eind-dentaal van den oorspronkelijken vorm nergens meer gehoord. Nochtans, wanneer de anlaut van het daarop volgend woord eene voor sandhi vatbare consonant is, zoo wordt die in de uitspraak gewijzigd alsof de dentaal van **mé** en **ni** nog ten volle gearticuleerd werd: **mé hād** *met goud* in plaats van **mé gād**, **ni hūd** *niet goed* in pl. v. **ni gūd** [1]).

Het Leuv. mann. onbep. lidw. levert ons voor het besproken taalverschijnsel een merkwaardig voorbeeld op. De uitspraak er van weifelt tusschen **enen** (**enem, ene**), met zwakke anlaut **e**, en **nen** (**nem, ne**). Vóor **enen**, enz. neemt de voorafgaande auslaut den vorm aan, dien hij voor iederen vocaal-anlaut aanneemt; vóor **nen**, enz. kan hij blijven zooals vóor **enen**, ofwel uitgesproken worden als vóor een gewoon **n**-anlaut, b. v.: Leuv. **dū waz ene kie, dū waz ne kie** of **dū was ne kie** *daar was een(en) keer (eens)*, **ik vrūg ene fran** *ik vraag eenen frank*, **ik vrūg ne**... of **ik vrūh ne**..., **ik shrḗv enem brīf** *ik schreef eenen brief*, **ik shrḗv nem**... of **ik shrḗf nem**..., **g éd enen ond** *gij hebt eenen hond*, **g éd nen**... of **g ét nen**...; naast **ik was nogal**..., **jū oh nie** *ja of neen*, **ik shrḗf ner ues**... *naar huis*, **g ét niks**... *niets*. De gang van het verschijnsel ligt duidelijk in de drie naast elkander levende uitspraken besloten [2]).

In verband met deze sandhi-werking staat die van de reeds lang verdwenen articulatie der anlaut-*h* in zekere Leuv. en Aalst. samengestelde woorden of uitdrukkingen, die als samenstellingen mogen aangezien worden.

In den sandhi wordt *h* anlaut algemeen als vocaal-anlaut behandeld: Ndl. *de eer* en *de heeren* luiden b.v. in Leuv. **d ier** en **d iere**. Nu, vóor vocaal-anlaut veranderen de auslaut-stemlooze spiranten in stemhebbende: **f < v, h < g, s < z**, en de stemhebbende blijven staan: Ndl. *ons hart* luidt b.v. in Leuven **onz èt,** enz. Toch zien wij dien sandhi-regel niet toegepast in de volgende gevallen: Leuv. **dahīr** *daghuur* naast **vḗ nen dag īre** *voor eenen dag huren*, **ons ier** *ons Heer* naast **onz iershap** *ons heerschap*, **uesāve** *huishouden* naast **en uez āve** *een huis houden*, **uesīr** *huishuur* naast **en uez īre, vliesues** *vleeschhuis*, **Vliesāvers** *Vleeschhouwers* (familienaam) naast **vliez ḗte** *vleesch eten;* de woorden die in 't Ndl. op *-heid* uitgaan: **woesoed** *wijsheid*, enz. Waarvan komt die schijnbare uitzondering op de gewone regels van den sandhi zooniet van den oorspronkelijken *spiritus asper*, welke in zekere gevallen zijn invloed op den voorafgaanden auslaut behouden heeft? [3])

De sandhi, door het Leuv. en Aalst. adv. en pronomen **er** vóor zich bewerkt, verraadt daar ook eenen vroeger bestaanden consonant-anlaut. Men zegt b.v. te Leuven **és er** *is er*, **was er, as er** *als er*, **dater** *dat er*, **water** *wat er*, **gūter** *gaat er*, **géfter** *geeft er*, enz.; **ik los er, éf er** *hef er*, **lah er** *lach er*, enz. die nooit vóor **er** een stemhebbenden auslaut gedoogen; **ik gḗf er** *geef er*, **blūs er** *blaas er*, **zūh er** *zaag er* (naast **gḗv er, blūz er, zūg er**); **ik wḗs er** *wees er*, **blḗf er** *bleef er*, **zah er** *zag er*, **gaf er** (naast **wḗz er, blḗv er, zag er, gav er**).

---

1) Cfr. *Leuv. Bijdr.* I, blz. 198 en volg. Te Leuven wordt de dentaal van die twee woorden behandeld als de suffix-dentaal van het wkw. Ze blijft *in pausa* staan, onder den vorm **t**, vóor vocalen wordt ze behouden en valt weg vóor consonanten, zonder haar sandhi-effect te verliezen. Cfr. *Leuv. Bijdr.* II, blz. 116, 226.

2) Cfr. *Leuv. Bijdr.* III, blz. 117 en volg. De vorm **ene** is zeldzamer dan **en.** Het schijnt me, dat ik bij voorkeur **waz ne**, enz. uitspreek; in alle geval het is zeker, dat ik, in de verbindingen met **oh** *of*, uitsluitend **og n**... articuleer: **en vrā og ne man** *eene vrouw of een(en) man;* de veelgebruikte uitdrukking **ne fran ene kuepman** *een(en) frank een(en) koopman* Fr. *un franc marchand*, wordt nooit anders uitgesproken. — Deze feiten doen zich in het Aalstersch taaleigen nagenoeg op dezelfde wijze voor.

3) Cfr. *Leuv. Bijdr.* I, blz. 59, 192. De spelling is aldaar **dah(e)īr, ons(e)ier**, enz. — Wanneer de auslaut vóor *h* onbetoond is komt het verschijnsel niet voor: Leuv. **Brāverzues** *Brouwershuis*, Aalst. **āmānekezoés** *Oude-mannekenshuis*, voor **Brāversues** en **āmānekesoés.**

In al die gevallen zouden wij vóor **er** uitsluitend eenen stemhebbenden auslaut moeten verwachten. Men spreekt inderdaad uit: **éz oe?** *is hij?* **waz oe?** *was hij?* **dad és** *dat is*, **wad és?** *wat is?* **gūd on** *gaat aan* (*weg*); **ik loz af** *ik los af*, **év up** *hef op*, **lag uet** *lach uit*.

Luidde die **er** wellicht **der** – een vorm van 't adv. en 't pron. welke in vele gevallen voor **er** gebruikt wordt [1]) – en is de sandhi-werking door de weggevallen **d** van **er** veroorzaakt? Indien wij alleen te doen hadden met de verbindingen **water** (= **wat der** *wat er*), enz., d. i. met de gevallen van auslaut-**t** of -**d** + **d**, dan konden wij die oplossing als gewettigd aanzien. Inderdaad **d, t + d** wordt in den sandhi **t + t < tt < t**: **dued dūn < due tūn** *dood doen*, enz. [2]).

In andere gevallen nochtans, indien men aanneemt dat onze Sandhi-wetten sedert de middeleeuwen niet van aard veranderd zijn [3]), kan **d**-anlaut niet in 't spel zijn, dewijl zulke anlaut den voorafgaanden stemloozen spirant-auslaut overal in eenen stemhebbenden wijzigt en den stemhebbenden bewaart; **ik blḗv der** *ik bleef er*, **ik gḗv der twie** *ik geef er twee*, enz.

Het schijnt dus, dat men deze sandhi-effecten niet anders kan verklaren dan met te veronderstellen, dat het adv. of het pron. of beide — want tusschen twee door vorm en beteekenis zoo nauw verwante woordjes kan de verwarring van ouds dagteekenen [4]) — toen ze de phonetische wijziging van den voorafgaanden auslaut deden ontstaan, met stemloozen dentaal-anlaut uitgesproken werden. Dergelijk anlaut vinden wij terug voor de partikel in het oude *thar*, voor het pronomen in den gen. pl. van het oude demonstrativum *ther*.

Dezelfde Sandhi-verschijnselen veroorzaakt het enclitisch subject- en object-pron. Aalst. **en,** Leuv. **em** (ook **en** alhoewel minder en platter, en dan uitsluitend als subj.-pron. gebezigd). Het eenige verschil in den sandhi tusschen dit voorbeeld en het voorgaand is dat de dentaal van het pron. **en, em** nooit in eigen vorm in onze dialecten verschijnt.

Ziehier de feiten voor 't dialect van Leuven: 't emphatisch obj.-pron. **ém** wordt in den sandhi behandeld als een vocaal-anlaut (**ge gūd ém ūle**) *ge gaat hém halen* enz.), 't enclitisch obj.-pron. zelden als een vocaal-, bijna altijd als een stemlooze consonant-anlaut (**ge gūt em ūle**). 't Enclitisch subj.-pron. **em, en** (de **m** is oogenschijnlijk aan 't obj.-pron. ontleend, **en** is de oude vorm) wordt *altijd* als een stemlooze consonant-anlaut behandeld. Afgezien van 't obj.-pron. waarvan de bespreking ons te verre zou leiden, zoo komen wij tot de slotsom in de *Leuv. Bijdr.* omstandig door Prof. C. voor 't dialect van Aalst, door mij voor dat van Leuven gemotiveerd, dat hier ook een stemlooze dentaal-anlaut in 't spel is en dat wij den oorspronkelijken vorm van **en** in het oude demonstrativum te zoeken hebben [5]).

Wat er ook van zij, het schijnt mij genoegzaam bewezen, dat er in beide dialecten

---

1) Naast **ik gḗf er (gḗv er)** en al de volgende, hoort men ook dikwijls **gḗv der** enz. Na **l, m, n** bezigt men insgelijks **er** of **der: ik zal er** of **der, ém er** of **der** *heb er*, **gon er** of **der** *ga er*, enz.

2) De vormen **dater, water, gūter, géfter** behooren m. i. ontleed te worden als **da-ter; wa-ter gū ter, géf ter;** cfr. **da me...** *dat wij...*, **wa blīft?** *wat belieft u?* enz.

3) »Men moet in acht nemen, dat de Mnl. spelling den sandhi, alhoewel gedeeltelijk en dikwijls inconsequent, toch genoegzaam voorstelt om het toenmalig bestaan der tegenwoordige regels waarschijnlijk te maken." Prof. Colinet, *Leuv. Bijdr.* I, blz. 185.

4) Te Aalst en te Leuven, zooals trouwens in 't Ndl., hebben adv. en pron. dezelfde vormen. — Wat al deze punten betreft, alsook de vraag hoe de sandhi soms werkeloos is gebleven, zie de uitvoerige bespreking van Prof. C. in de *Leuv. Bijdr.* I, blz. 184—190.

5) *Leuv. Bijdr.* I, blz. 190—193; II, 147—149.

zekere klanken in an- of auslaut uit de uitspraak en zelfs uit het spraakbewustzijn verloren gingen, welke wij aan hunnen voortlevenden phonetischen invloed kunnen erkennen [1]).

Vanzelf dringt zich nu de vergelijking op tusschen deze feiten en den voortlevenden invloed der Ϝ, b.v. in Homeros' taal. En 't is ons toegelaten, bij het licht dat ze op een soortgelijk verschijnsel werpen, de hypothese ten minste omzichtig te vinden, welke Monro in zijne *Grammar of the Homeric Dialect* formuleert als volgt: "Another supposition.... is that the words which originally had initial Ϝ the ordinary effects of an initial consonant remained after the sound itself was no longer heard" [2]). Hij haalt de Fr. voorbeelden *le héros, la hauteur* aan en zegt: "Similarly, then, it may be held that the facts of Homeric metre only prove the habit or rule of treating certain words as if they began with Ϝ".

Niemand zal 't ontkennen, een groot gewicht hebben voor deze hypothese de gevallen, die hooger besproken werden. Ze laten ons toe, de bezwaren, die Monro zelf er tegen inbrengt, uit den weg te ruimen. Wanneer hij b.v. aan de wettigheid van de vergelijking tusschen het geval van Ϝ en dit van de Fr. *h* twijfelt en zegt: "Moreover the retention of a traditional usage of this kind is very much easier in an age of education", dan mogen wij hem gerust stellen; immers onze tongvallen worden noch geschreven, noch tot eenig letterkundig doeleinde gebruikt en zijn er verre van af, een "age of education" voor te stellen. Zoo is het ook met een tweede bezwaar: "It seems difficult to believe that the Ϝ would have kept its present place in the memory of the poets unless it were familiar, either to the ear as a present sound, or to the eye as a letter in the written text". De feiten zelf weerleggen die meening. Het weifelen van den invloed der Ϝ wordt zeer verklaarbaar, wanneer men nagaat, dat b.v. de drie uitspraken **dū waz ene kie**, ... **waz ne**... en **was ne**.... naast elkander in dezelfde stad, ja, door denzelfden persoon gebezigd worden.

Wat nu eindelijk de verlenging betreft door Ϝ in zekere gevallen vóor zich bewerkt, niets m. i. belet ons aan te nemen dat, bij het verdwijnen der eigenlijke Ϝ-articulatie [3]) deze zou overgegaan zijn in een van den voorafgaanden klank moeilijk te onderscheiden geluid, dat alsdan verlengend zou gewerkt hebben, en wiens invloed, na het totaal wegvallen van Ϝ, zou hebben voortgeleefd. De verlenging vóor andere verdwenen klanken zou op dezelfde wijze kunnen uitgelegd worden, met inbegrip van de 3 p. pl. der 2e tijden op *-ν* (voor *-ντ*): *ἔφαν ἀπιόντες*, enz. [4]).

LEUVEN. DR. LEO GOEMANS.

---

1) Onder den titel *Note sur les sons disparaissants* levert ons de H. Rousselot in de *Rev. des Patois Gallo-Romains. Patois de Cellefrouin*, blz. 207 en volg., den werkwaardigen uitslag eener mechanische proefneming op het woord *ā́p* = *arbre* (in een Lorreinschen tongval, en het normale *ā́p*. Met het oor had hij een zeker verschil tusschen beide uitspraken vernomen; met zijn phonetisch toestel vond hij de reden van 't verschil. In 't normaal *āp* gaan de trillingen der *ā* tot het aanvangen der *p*, in *ā́p* = *arbre* integendeel blijft er, tusschen de trillingen der *ā* en de explosie der *p*, eene lijn zonder trillingen, die de vroegere plaats der *r* aanwijst en in de uitspraak, volgens den H. R., waarschijnlijk een geluid verraadt. En de uitmuntende phonetist besluit met de woorden: »Ainsi les lettres vivent encore lorsque nous les croyons mortes et leurs derniers moments nous échappent comme leurs premiers."

2) blz. 378 en volg.

3) »La chute des consonnes n'est pas un phénomène aussi simple que le mot semble le dire. Ce n'est pas une chute à proprement parler, c'est un amuissement progressif dont on ne peut suivre sûrement les étapes que là où il est en train de se produire." Cfr. l'Abbé Rousselot, *op. cit.* blz. 281.

4) Monro, *op. cit.* blz. 345 en volg.

DE BEGRIPSVERWANTSCHAP VAN LICHT EN DUISTER IN HET INDOGERMAANSCH.

Als het woord van Steinthal waarheid bevat: „die Etymologie ist die Geschichte der populären Begrifsschöpfung", dan kan de linguistiek van onschatbare waarde zijn voor de psychologie der volken, door de begripsontwikkeling in de taal tot haar oorsprong te volgen. Ook dan, ja wellicht dan vooràl, wanneer een maagschap tegenstrijdige beteekenissen schijnt te omvatten.

Veel is er geschreven over deze paradoxe in de semantiek. Wat de bewering van Carl Abel betreft, *Gegensinn der Urworte* 14 vlg., dat nl. alle begrippen door vergelijking ontstaan en de mensch zijne oerbegrippen slechts door tegenstelling kan vormen, — zonder twijfel kan zij in hare algemeenheid den toets der kritiek niet doorstaan. Ook houde ik het er voor, dat de historische „Gegensinn" zelf in tal van gevallen noch tot den oertijd, noch tot een oervorm opklimt. Zoo is *ϝέλπομαι* als vox media: verwacht { hoop / vrees } stellig eene Helleensche ontwikkeling uit de grondbeteekenis „willen" van den idg. wt. **vel**; ook zou men naar aanleiding van Xenoph. *Anab.* I, 6, 7, waar *δύναμις* „onmacht" beduidt, niets op de oorspronkelijke beteekenis van den wt. **dvē̆: dŭ** „sterk zijn" kunnen afdingen. Verder denke men aan voces mediae als *σχολή*, *συμφορά*, *periculum* (Bréal, *Sémantique* 110), *altus*, *sacer*, *facinus*, *valetudo*, e. a. Het lat. *praeustus*, bevroren, schijnt zich uit den middelterm „verschroeid", en deze uit „verbrand" te hebben ontwikkeld; daarentegen wijzen nl. *tintelen* (van warmte en kou) > mnl. *tintelen*, frequent. van *tinden* branden, goth. *tandjan* aansteken, en ohd. *zundēn* gloeien, op een germ. wt. **tind** met de bet. „prikkelen", „doen trillen".

Tot de belangrijkste verschijnselen op dit gebied behoort wel de begripsverwantschap van „licht" en „duister". Bedrieg ik mij niet, dan dient men ook hier twee typen van wortels wèl te onderscheiden. In het eerste geval is de wt. zelve vox media, en vloeien gemelde begrippen rechtstreeks of onrechtstreeks uit zijne grondbeteekenis voort. Bij de wortels der tweede soort is het begrip „licht" den wt. eigen; maar aldra wordt de grondbeteekenis genuanceerd en ontwikkelt zich de schakeering ten koste van het hoofdbegrip.

TYPE I.

Bij de wortels dezer type ontwikkelt zich het begrip „zien" òf uit de grondbeteekenis, òf uit het begrip „licht": zien is „helder zijn", „glanzen" van oog en voorwerp, vgl.

Bechtel, *Sinnl. Wahrn.* 157. Uit „zien" vloeit verder het begrip „weten" voort, vgl. J. Bauer, *Das Bild in der Sprache* 21.

1. **(s)keu̯** *α* bedekken { *β* beschutten, beschermen — acht slaan op — waarnemen, zien. / *γ* verduisteren.

α. Gr. *σκύτος* huid, leder, lat. *scutum* schild, *cutis* huid, on. *skaunn* schild, ohd. *hūt* huid. — *β*. On. *skiól* toevluchtsoord, ohd. *scūr* bescherming; skr. *kū* zien, *kavís* „ziener", gr. *κοέω* zie, begrijp, *κοννέω* ken = **κοϝ-νεᾳν*, zie echter Fröhde, BB. XVII, 307, *ἔκομεν· ἴδομεν*, *θυοσκόος* offerziener. Hiertoe behoort ook het lat. *caveo* (vanwaar *cautus*) ben voorzichtig, volgens de wet van Thurneysen-Havet > **coveo;* verder goth. *skuggwa* spiegel, *usskaws* cautus, *skauns?* conspicuus (zie Uhlenbeck, *Goth. Wtrb.*[2] 133), on. *skygna* spieden, enz.; lit. *kavóti* op zijn hoede zijn. — *γ*. Gr. *σκότος* duisternis, lat. *obscurus* duister, ohd. *scūwo*, on. *skugge*, oir. *scáth* schaduw: Foy, IF. VI, 314. Mijne interpretatie van dezen wt. wijkt af van Steinthal's verklaring, *Zeitschr. f. Völkerpsych.* I, 426 vlg.

2. **kāl: kēl: kel** *α* bedekken { *β* van een vlek voorzien { *δ* wit maken. / *ε* besmetten. / *γ* verduisteren

α. Gr. *καλύπτω* bedek, *καλιά* hut, lat. *celo* verberg, *super-cilium* wenkbrauw: Johansson, KZ. XXX, 437, goth. *huljan* omhullen, ohd. *hāla* geheimhouding nl. *hullen, helen, helm, hel.* — *β*. Gr. *κηλίς* vlek. — *δ*. Gr. *κηλάς· αἴξ, ἥτις κατὰ τὸ μέτωπον σημεῖον ἔχει τυλοειδές*, lat. *cālidus* met witgevlekt voorhoofd, umbr. *kale̥ro-* id., zwits. *helm* bles, vgl. Zupitza, *Germ. Gutt.* 113. — *ε*. Skr. *kalañka* smet, *kálusa* vuil, osl. *kalŭ* drek. — *γ*. Skr. *kāla-* zwart, gr. *κελαινός* zwart: Bezzenberger, BB. XVI, 246, *κηλάς· νεφέλη ἄνυδρος, καὶ χειμερινὴ ἡμέρα*, lat. *cāligo* duisternis. Voor de beteekenis wijs ik nog op het lit. *kérszas* wit en zwart gevlekt.

3. **skep** *α* bedekken { *β* beschermen — acht slaan op, rondzien. / *γ* verduisteren. } Vgl. N⁰. 1.

α. Gr. *σκεπάω* bedek. — *β*. Gr. *σκέπη* scherm, bescherming, *σκέπτομαι* zie om mij, verspied, *σκοπός* opzichter, verspieder, vgl. *tueor* — *intueor:* Prellwitz, *Gr. Wtrb.* 287. — *γ*. Skr. *kṣáp* nacht, duisternis, *kṣapá* id.

4. **pel** *α* bestrooien { *β* met wit: wit, bleek zijn. / *γ* met zwart: donker zijn. } Vgl. N⁰. 2.

α. Gr. *παλύνω* bestrooi, zie Petr, BB. XXV, 146, skr. *palávas* kaf, osl. *pléva* id. — *β*. Lat. *palleo* (**pl̥-neo*) ben bleek, lit. *palwas*, osl. *plavŭ* wit. — *γ*. Gr. *πελλός* donker, *πολιός* grauw, *πάλη* stof, lat. *pullus* (**pl̥-nos*) donker, vaal, *pulvis* stof, os. *falo* vaal. Wellicht behoort tot dezen wt. het alban. *pjeł* voortbrengen, zie G. Meyer, IF. V, 180.

5. **(s)perk₁** *α* besprenkelen { *β* licht kleuren. / *γ* donker kleuren, bevlekken. } Vgl. Nos 2 en 4.

α. Skr. *sparç*, lat. *spargo* > **spr̥co* besprenkel, on. *sprekla* „sprenkel", *burkne* varenkruid: Noreen, *Urgerm. Lautl.* 186 (*p: bh* verklaart Siebs, KZ. XXXVII, 302 vlg., door de beweegbare *s*). Het nl. *forel*, ontleend aan nhd. *forelle*, berust op een voorgerm. **prkno* „gespikkeld": Franck, *Wrdb.* 255. — *β*. Skr. *pŕçnis* bont-gevlekt, vooral van koeien gezegd; bij de Grieken daarentegen was, naar het schijnt, het hert het bont-gevlekte dier bij nitstek: *πρόξ, προκάς·* Lat. *pulcer* (**pl̥c-er*) schoon: licht-bont, tenzij dit woord samenhangt met *placeo* (Wharton, *Et. Lat.* 82, Stolz, *Coll. Iw. Müller* II, 252) of met *polio* (Bréal, *MSL.* II, 132, Petr, BB. XXV, 146), ir. *erc* rood, bont. — *γ*. Gr. *περκάζω* word donker, *περκνός* blauw-zwart, *πρακνόν· μελάνα*, lat. *spurcus* „vuil-gevlekt".

6. **mēl: mel** Beteekenis als N⁰. 5.

α. Goth. *mēljan* schrijven, *mēla* letterteeken, enz.: Prellwitz, *Gr. Wtrb.* 195 (BB. XXV, 285 vergelijkt hij het lat. *flavus*). — *β*. Lat. *mulleus* (*l̥*) roodachtig, purperen, gr. *μίλτος* (**μ⌣λ-το-ς*) roodaarde, lit. *mélynas* blauw, cymr. *melyn* flaveus, croceus. — *γ*. Gr. *μολύνω* bezoedel, *μέλας* zwart, skr. *malinás* vuil, lit. *mul̃vė* moeras, lett. *melt* zwart worden. Alb. *mjer* in *permjér* mingo? Zie G. Meyer, IF. V, 180.

7. **rēg$_2$: reg$_2$** *α* kleuren { *β* licht kleuren — zien. / *γ* donker kleuren. } Vgl. Nos 2, 4, 5 en 6.

α. Gr. *ῥέζω* > *ῥεγ-ϳω* kleur, *χρυσοραγές · χρυσοβαφές*. — *β*. Skr. *rajyati* is rood, gekleurd; lit. *regėti* gewaar worden: Bechtel, *Sinnl. Wahrn.* 158. — *γ*. Skr. *rájas*, goth. *riqis* (Uhlenbeck, *Goth. Wtrb.* sub verbo), on. *røkkr* duisternis; gr. *ἔ-ρεβος* id: idg. $g_2 = \beta$ vóór *o* zie Brugmann, IF. I, 503.

8. **vē** *α* waaien (lucht) { *β* helder zijn. / *γ* betrokken zijn. }

α. Gr. *ἄημι* waai, *ἀήρ* lucht, lat. *ventus* wind, *aura* wind, lucht. — *β*. Gr. *ἠεροειδής* met de kleur van de lucht, helder. — *γ*. Gr. *ἠερόεις* donker, *ἀήρ* duisternis.

9. **ver** *α* omsluiten { *β* (tot zich trekken) trekken (Prellwitz, *Gr. Wtrb.* 104). / *γ* beschermen, enz. zie N⁰. 1, *β*. / *δ* bedekken — verduisteren. }

α. Skr. *vr̥noti* omsluiten, goth. *warjan* „weren", lit. *veriù* sluit. — *β*. Gr. *ἐρύω* trek > **ϝερ-υ-σ-* met determinant *s*? (Persson, *Wurzelerw.* 129); — *γ*. Skr. *vr̥-* beschermen, *várūtha* bescherming, gr. *ἔρυμαι* (**ϝερυμαι*) en *ῥύομαι* (**ϝρύομαι*) behoed, houd tegen, *ὁράω* > **ϝοραϳω* zie, *ὅρομαι* let op, *ὤρα* hoede: Hübschmann, *Vocalsyst.* 171, lat. *vereor* „ontzie", *verus* waar, goth. *war* behoedzaam, „voorzichtig", on. *várar* trouw, ohd. *wara*, oplettendheid, enz., osl. *vēra* geloof. — *δ*. Avest. *var-* omhullen, lat. *operio* (**op-verio*) bedek, verduister. Wellicht behoort tot deze maagschap zend *har* beschermen en glb. lat. *servo:* Colinet, *Rac. Indo-eur.* 18, zie echter Pedersen, IF. V, 64 vlg.

TYPE II.

1. **sk(h)ā-i̯: sk(h)e-i̯** *α* lichten — *β* schemeren — *γ* duister zijn.

α. Skr. *chāyá* glans, *khyā*, got. *skeinan* lichten, schijnen, on. *skína* id., *skírr* helder, ohd. *scīnan* schijnen, os. *skīri* glanzend, mnl. *schijn* „glans", „schijn", lit. *skaidrùs* helder, osl. *știrŭ* zuiver, alban. *hē-* bekoorlijkheid (vgl. lat. *species*): Uhlenbeck, *Got. Wtrb.* 133. — *β*. Os. *skĭmo-*, mnl. *schem* „schemer", *schier* grijs, nl. *schim*, *schemeren*, frequent. van *schemen* > mnl. *schēmen* glanzen, zie Franck, *Wrdb.* 840, 848. — *γ*. Skr. *chāyā* schaduw: Zubaty, KZ. XXXI, 12, gr. *σκιά* schaduw, *σκοιός* beschaduwd, *σκηνή* > **σκᾱϳνᾱ* tent, lat. *cāsa*? hut, volgens Fröhde, BB. XVI, 182 = **skansā*, ags. *scín* spook, os. *scimo* schaduw, evenals mnl. *schēme*, nhd. *schemen* en ook nl. *schijn*, althans dial.; alban. *hē* schaduw, ir. *cé* nacht: Whitley Stokes, BB. XIX, 54, osl. *stěnĭ* schaduw.

2. **ghlei̯: ghlē** *α* glimmen, glanzen. — *β* schemeren. — *γ* { vaal zijn. / bleek zijn. }

α. Gr. *χλίω* word warm, word week, pronk, *χλι-ρός* jeugdig-frisch, lat. *hilaris* „heiter", on. *glámr* maan, ohd. *gleimo* „glimworm", os. *glīmo* glans, oir. *glé* > **glei̯-u̯o* glanzend. — *β*. Ags. *glóma* schemering. — *γ*. Gr. *χλωρός* vaal, geel, lit. *gel̃tas* vaalgeel.

3. **bhleg$_1$: bhelg$_1$** *α* schitteren, gloeien — { *β* bleek zijn. — *δ* { vaal zijn. / geel zijn. } / *γ* vlammen. — *ε* walmen. } Vgl. N⁰. 2.

α. Skr. *bhrāj-* schijn, *bhárgas* glans ($g >$ idg. g_1 verklaart Persson, *Wurzelerw.* 20), gr. φλέγω straal, schitter, lat. *fulgeo* schitter, *fulmen*, *fulgur* „bliksem", zie echter Zupitza, *Germ. Gutt.* 196 en Kirste, MSL. VIII, 101, vgl. ook Hoffmann, BB. XVIII; 290, *flagro* gloei, ohd. *blecchen* „blekken", *blanc* wit-glanzend, on. *blakra* „blinken". — *β*. On. *bleikr*, ags. *blác*, ohd. *bleih* „bleek": Noreen, *Urgerm. Lautl.* 214. — *δ*. Lat. *flāvus* $>$ **bhl̥ u̯o*? geel, on. *blakkr*, vaal, zwart, ags. *blæc* zwart. — *γ*. Gr. φλόξ vlam, φλέγω, lat. *flagro* flikker op, mnl. *blaken* vlammen, nl. *blaken*. — *ε*. Ohd. *blahmál* niello (Franck, *Wdnb.* 106), nl. *geblakerd* = brandkleurig, limb. *blōk* walm, *blōken* walmen.

4. **bhlei: bhlē** *α* helder worden — [*β* bleek zijn] — { *γ*. loodkleurig zijn, *δ*. blauw zijn. }

α. Lit. *blai-výtis* opklaren, os. *blī* kleur, ags. *bleó* id. — *γ*. Deze beteekenis is specifiek Germaansch: vgl. Persson, BB. XIX, 273. Ohd. *blīo* lood en glb. on. *bly* $>$ **blī-u̯a-*. — *δ*. Ohd. *blāo* „blauw". Prellwitz, BB. XXII, 104 vergelijkt de maagschap „blauw" met lat. *flavus*.

5. **leu̯k** *α* lichten — *β* schemeren — [*γ* duister zijn]. Vgl. N°. 1.

α. Skr. *rócate* schijnt, gr. λευκός glanzend, lat. *lux* licht, *luna* maan, *Luceres* enz.: Zimmermann, BB. XXV, 26, goth. *lauhatjan* „lichten". — *β*. Gr. λύκη, λυκόφως schemering, ἀμφιλύκη H 433 „diluculum".

Roermond. JOS. SCHRIJNEN.

EEN NGRUWAT-VOORSTELLING.

Hoewel het Javaansche tooneel, in den loop der eeuwen, zijne oorspronkelijke religieuse beteekenis nagenoeg geheel heeft verloren en thans — niettegenstaande tal van oude gebruiken, door de macht der adat bewaard gebleven, aan den vroegeren toestand herinneren — feitelijk volkomen wereldsch geworden is, zijn er toch ook tegenwoordig, vooral bij de conservatieve landbevolking, nog enkele gelegenheden, waarbij tooneelvertooningen worden gegeven, die zoowel door den inhoud van het stuk zelf als wegens het doel dat met de voorstelling wordt beoogd, inderdaad een ouderwetsch religieus, een gewijd karakter dragen.

Zulke gelegenheden zijn o. a. de Bĕrĕsih desa of Pĕrti desa, de plechtigheid van het reinigen of verzorgen van de desa (*pĕrti* = verzorgen, zie Kawi-Bal. Wdbk. s. v. *prĕti*, cf. Jav. pĕtri). Wanneer namelijk de rijstoogst is afgeloopen en de padi veilig in de loemboeng is geborgen, dan wordt een algemeene schoonmaak in de desa gehouden: pagĕrs en wegen worden hersteld, pantjoerans worden vernieuwd, het onkruid wordt gewied enz., en daarna wordt ten huize van den loerah een groot offermaal aangericht, ter eere van den *ḍanhyang desa*, waaraan alle mannelijke desabewoners deelnemen. Na afloop daarvan wordt op aller kosten een wayangvoorstelling gegeven, waarbij in den regel — althans bij de meer conservatieven — de lakon *Sri mulih* (= *Sri Sĕdana*) of de lakon *Pakukuwan* (= *Mangukuwan* of *Tanĕm tuwuh*) wordt opgevoerd. Beide lakons, waarvan alleen de laatstgenoemde bekend is door het overzicht van te Mechelen (Notul. Bat. Gen. XVII, Bijlage II) zijn ontleend aan dezelfde oude, echt-Javaansche landbouw-legenden, die voor een groot deel verwerkt zijn in de Manik-måyå en aanverwante literatuur, en in beide speelt dewi Sri, oorspronkelijk de gepersonifieerde, zuiver animistisch gedachte rijstgeest, een voorname rol, terwijl in de lakon Pakukuwan ook over den oorsprong van allerlei veldgewassen animistisch-getinte verhalen worden gedaan [1]). De lakon Sri-mulih verhaalt van de zwerftochten van dewi Sri, en hoe zij gastvrijheid inroept bij verschillende eenvoudige lieden; zij gaat hunne huizen binnen en onderzoekt nauwkeurig of hun huizen en erven wel zindelijk en net zijn en of er een kruik (kĕṇḍi) met helder water gereed staat. Is dat alles in orde, dan prijst zij den bewoner en belooft hem geluk in de toekomst; in 't tegenovergestelde geval spreekt zij een vloek over hem uit. Hier vindt men dus een directe toespeling op het bĕrĕsih-desa. 't Is zeker niet toevallig dat juist de na den afloop

1) De eigenlijke beteekenis van de in deze en dergelijke lakons en verhalen optredende personen is nog niet vastgesteld, en 't is de vraag of dit ooit geheel zal gelukken. 't Schijnt wel dat landbouw-kalenders en wicheltabellen zoowel op den loop der verhalen als op de persoonsnamen invloed hebben geoefend.

van den rijstoogst vertoonde lakons vooral over dewi Sri en over den landbouw handelen, en evenzeer verdient het de aandacht, dat zoowel de in deze stukken optredende personen als de verhalen zelf grootendeels zuiver-Javaansch zijn: Indische figuren uit het Mahâbhârata komen wel nu en dan erin voor, doch spelen altijd een ondergeschikte rol.

Een andere aanleiding tot een eenigszins plechtige wayang-vertooning doet zich voor als het lang droog geweest is en de landbouwende bevolking, voor wie dit een levenskwestie is, verlangend naar regen uitziet. Men geeft dan wel een wayang-vertooning dicht bij de leiding of de rivier waaruit het water voor de velden moet worden verkregen, en vóór den ḍalang wordt geplaatst een pĕngaron (aarden pot), gevuld met water of met *ḍawĕt*. De lakons in dit geval gebruikelijk, zijn de lakon Watu-Gunung (men denke aan de regenrijke wuku Sintå tengevolge van dewi Sintå's tranen) òf de lakon Windu-sĕdjati: de laatste handelt over den strijd van Djannåkå en Windu-sĕdjati om de positie van *„lananging djagad"*, waarbij Djannåkå in een meer verandert, dat al het water van 't eiland Java tot zich trekt, zoodat de menschen hevigen dorst lijden. Eindelijk, vooral door invloed van de widådari's, wordt hij weer Djannåkå, waardoor het opgehoopte water zich weer kan verspreiden.

Doch de meest gewijde wayang-vertooningen zijn die, welke worden gegeven met het bewuste doel, om het onheil, dat als onvermijdelijk gevolg beschouwd wordt van een bepaalde omstandigheid of gebeurtenis, te bezweren of af te wenden, en de persoon of de personen, die door dat onheil, dien vloek, bedreigd worden te bevrijden, te verlossen, d. w. z. te ngruwat (in het woord *ruwat* ligt het begrip los, losgemaakt, verlost, bevrijd [1]). Volgens een ongetwijfeld oud geloof zijn er namelijk zekere toestanden of omstandigheden en gebeurtenissen, welke de persoon of de personen, die in zulk een toestand verkeeren of door zulk een gebeurtenis getroffen zijn, noodwendig met onheil bedreigen, als het ware aan de willekeur van de „booze macht" overleveren. Zulke personen worden aangeduid met den naam *„sukĕrtå"*. En wie *sukĕrtå* is, moet geroewat worden [2]).

Wat de genoemde toestanden betreft, deze hebben vooral betrekking op het aantal, en de opeenvolging vau mannelijk en vrouwelijk, van de kinderen uit dezelfde vader en moeder gesproten. Zoo worden algemeen aangenomen als sukĕrtå te zijn, dus in de termen voor ngroewat te vallen:

lare gĕḍana-gĕḍini (of *kĕḍana-kĕḍini*), twee kinderen, een jongen en een meisje van dezelfde vader en moeder die geen broer of zuster meer hebben. Over 't woord zie men Kawi-Bal. Wdbk. s. v. Kaḍana [3]); en

lare ontang-anting (of *onḍal-anḍil* of wel *ogal-agil*), een éénig kind, hetzij jongen of meisje; eigenlijk „heen en weer slingerend", aan geen van beide zijden steun vindend [in een ouder of jonger broertje of zusje].

Minder algemeen worden tot de tiyang sukĕrta gerekend:

lare ugĕr-ugĕr lawang, twee zoons; eigenlijk „twee deurposten", die aan weerskanten de deur (in casu de ouders) steunen.

---

1) Cf. *rutjat*, misschien ook *luwar*. Zie ook Kawi-Balin. Wdbk. s. v. *lukat*, dat in dezelfde beteekenis gebruikt wordt als *ruwat*, n.l. »wegnemen van den tijdelijken toestand, waarin iemand tengevolge van een vloek verkeert". Cf. *lukar*.

2) De naam *sukĕrtå* is hier vreemd. Immers 't Sanskṛt *sukṛta* heeft niet dan gunstige beteekenissen. Moet men hier denken aan een euphemisme, aan een *pantang* dus, of eenvoudig aan een verfraaiing van het woord *sukĕr*?

3) De door van der Tuuk voorgestelde afleiding uit *ghariṇi* schijnt mij niet erg aannemelijk.

lare kĕmbang sĕpasang twee dochters; eigenlijk „een paar bloemen".

lare sĕṇḍang ingapit pantjuran drie kinderen, waarvan alleen het middelste een meisje is; eigenlijk „een bron, aan weerszijden ingesloten door een pantjuran". De toespeling is duidelijk.

lare pantjuran ingapit sĕṇḍang drie kinderen, waarvan alleen het middelste een jongen is.

lare pĕṇdawa gangsal, vijf zoons (de 5 Pândawa's), en nog vele andere, althans theoretisch, want practisch schijnen tegenwoordig alleen de sub [1]) en [2]) genoemde kinderen als sukĕrtå beschouwd te worden. Slechts gedeeltelijk tot deze rubriek behoort het geval *lare dipun-badjangakĕn*, „een kind dat men klein heeft gehouden", d. w. z. dat men niet, zooals gebruikelijk, kort na de geboorte het haar heeft afgeschoren; in dat geval heeft op later leeftijd, b.v. bij 't huwelijk, een gedeeltelijke schering plaats, doch dan is „ngroewat" noodig.

De gebeurtenissen of onwillekeurige handelingen, die iemand *sukĕrta* maken zijn:

nugĕlakĕn gaṇḍik de gaṇḍik (wrijfcylinder, steenen stamper) breken.

mĕtjahakĕn pipisan den steenen vijzel of wrijfsteen stuk maken.

ngrĕbahakĕn dandang bij het rijstkoken den kookpot laten omvallen, en

ḍalang krubuhan panggung als tijdens de wayang-vertooning de panggung, het houten raam waarop de kĕlir gespannen wordt, omvalt naar den kant waar de ḍalang gezeten is, zoodat deze onder het scherm bedolven wordt.

Hiermede zijn de gevallen, die thans nog „ngruwat" vereischen opgesomd. Wel geeft Rånggå-Warsitå, de bekende Solo'sche pudjånggå, in zijn Puståkå Rådjå Poerwå (deel I p. 194 sqq.) er veel meer op (in 't geheel 172!) doch de eigenaardige werkwijze en de gevaarlijk-rijke fantaisie van dezen Javaanschen geleerde zijn genoegzaam bekend.

We zullen niet trachten 't eigenaardige gebruik van ngruwat en de verschillende gevallen daarvan ethnologisch te verklaren, hoewel analoge gebruiken van andere volken in en buiten den archipel genoeg materiaal ter vergelijking verschaffen [1]). Hier is het slechts van belang te constateeren dat nog tegenwoordig, niettegenstaande de al wijder en wijder om zich heen grijpende moderniseering èn den zich altoos uitbreidenden invloed der moslimsche orthodoxie, door een zeer aanzienlijk deel der Javanen in de genoemde gevallen het „ngruwat" wordt noodig geacht, en men huiverig is het na te laten.

Dit ngruwat nu — het werd reeds gezegd — heeft plaats door middel van, of gaat althans gepaard met, een eenigszins plechtige wayangvertooning met een bijzondere, speciaal hiertoe bestemde, lakon. 't Schijnt dat hier en daar wel de lakons Boeḍoeg-Basoe, Sri Sĕdånå en Pakukuwan, ja zelfs Watu-Gunung voor dit doel gebezigd worden of werden (evenals in de Soendalanden de verhalen — wawatjan of pantoen — Budug Basu en Sulandjana). Doch in de Vorstenlanden is, voor zoover mij bekend, tegenwoordig slechts één lakon bij het ngroewat gebruikelijk, en dan ook uitsluitend daarvoor gereserveerd, n.l. de lakon Moerwåkålå of Poerwakålå.

Alvorens den inhoud van dit stuk te beschrijven, wensch ik eerst eenige mededeelingen te doen over de deze voorstelling begeleidende gebruiken. Het laat zich denken dat bij het, met een religieus doel, opvoeren van zulk een gewijde lakon, men veel meer dan anders zich gebonden acht aan oude adatvoorschriften, waarvan de meeste vroeger wel bij elke wayangvoorstelling werden opgevolgd, doch die thans bij de gewone, zuiverwereldsche vertooningen, door de meeste ḍalangs worden verwaarloosd. Het opvoeren van

1) Wat de gaṇḍik, de pipisan en de dandang betreft, zal men moeten bedenken dat deze zaken wel tot de oudste en meest onontbeerlijkste voorwerpen van huiselijk gebruik behooren.

een lakon ngruwat wordt daarom bij voorkeur toevertrouwd aan een ouden ḍalang, die afstamt uit een geslacht van ḍalangs (turun ḍalang). Bijzondere zorg wordt besteed aan de sadjen (offer), waartoe — naast tal van nauwkeurig bepaalde spijzen — ook nog behooren een kris van een bepaald fatsoen en eenige kleedingstukken (ḍuwung brodjol sarungan gajaman, sindjang panḍan binĕṭot, bangun tulak, sindur, poleng) en volgens sommigen zelfs nog andere zaken, als o. a. een kaars, een spiegeltje, een koekoesan enz. Verder wordt tot driemalen toe wierook gebrand. Bij deze gelegenheid is het ook, dat sommige ḍalangs vóór het begin der voorstelling met den dampenden wierook bij zich, in een met een doek overdekte koeroengan kruipen [1]). Bovendien zal de ḍalang, die „mayang ngruwat", meer dan gewone aandacht wijden aan het nauwkeurig en op de juiste oogenblikken prevelen van bepaalde toovergebedjes of tooverformulieren (*matĕk mântrå*, *°adji of °dongå*), iets wat hij in gewone omstandigheden wel eens schijnt na te laten. Zulke formulieren, waarvan sommige eeuwenoud en daardoor bedenkelijk verbasterd zijn, zijn in hun tegenwoordigen vorm dikwijls moeilijk te verstaan en zelden geheel duidelijk. Toch wil ik er enkele meedeelen, ter kenschetsing.

Als de ḍalang van huis zal vertrekken om te gaan wajangspelen prevelt hij: „Sun ḍanhyang, sira ḍanhyang, lĕmah angkĕr kayu aeng, ya aku gĕguru ning aeng, ḍanhyang prayangan sadjroning omahku, sadjabaning omahku, rumĕksaha njang badanku." Hij roept dus de bescherming in van de geesten in en om zijn huis. Insgelijks vraagt hij, gekomen aan de *tjĕpuri* van het huis waar hij zal spelen, hulp en steun aan de daar wijlende geesten.

Als hij zich neerzet vóór het scherm, formuleert hij om zoo te zeggen de „niyat" door te mompelen: „Ingsun arĕp mayang, koṭakku ḍawangan lumah, kĕlir tindjomaya, kayonku purbånĕgårå, blentjongku sarining tjahyå." Bovendien is het in zijn eigen belang wenschelijk dat hij ook een „dongå pĕngasihan" opzegt, een dongå door welker kracht hij zich de genegenheid [der toeschouwers] verwerft. Zulk een formulier luidt b.v. „Ingsun mantak (= matĕk) adjikoe si Begånåndå (lees M°.), ngirup njawane manungsa; singå 'ndulu singå andĕlĕng, tĕkå keḍĕp tĕkå lĕrĕb, tĕkå ḍĕmĕn tĕkå asih mĕnjang aku, andulu badan-saliraku." Verder moet een goed ḍalang nog dergelijke mantra's kennen als de „talu" (het gamĕlanstuk bij 't begin der voorstelling dat eenigszins met onze ouverture is te vergelijken [2]) begint, als hij voor de eerste maal de *gunungan* uittrekt [uit den pisangstam], als hij de eerste maal met de *tjĕmpålå* op de kist slaat, als hij een *wayang-ratu* (een wayang-pop die een vorst voorstelt) in de hand neemt, als Sĕmar opkomt en ten slotte vóór hij weggaat. Ik vermeld nog slechts die, welke hij mompelt als hij de eerste maal de pit van de lamp snuit (*njupit blentjong*): „Blentjongku baṭårå Tantrå, arĕnge baṭårå Wisnu, urube baṭara Bråmå, dak-supit maḍangi buwånå kabeh."

Eindelijk zij nog opgemerkt, dat ook bij het ngruwat het getal zeven een rol speelt, wat o. a. blijkt uit de som geld, die men den ḍalang als loon betaalt. Men zal hem b.v. geven 27 gulden, 7 dubbeltjes, 7 centen en 7 halve centen, of 7 suku (halve guldens).

---

1) Zie mijn Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel, p. 46.

2) Volgens de volksmeening komen gedurende de talu de ḍanhyang en påråḍĕmit uit den omtrek naar de wayang kijken. Is de talu uit, dan gaan ze naar huis. Zóó vast is die overtuiging, dat visschers gedurende de talu in de naastbijzijnde rivier gaan visschen, meenende dat dan de booze geesten hen niet zullen hinderen. Ook staat men kinderen eerst na afloop van de talu toe naar de wayang te kijken, uit vrees dat ze te voren door de ḍĕmits zouden worden lastiggevallen.

Gaan we thans over tot de ngruwat-vertooning zelve. De voorstelling heeft plaats in de pringgitan van het huis van de persoon of de personen, die geruwat moet(en) worden. Aan de eigenlijke lakon-ngruwat gaat altijd een willekeurige, gewone lakon vooraf. Deze laatste wordt vertoond op den gewonen tijd, d. i. van 'savonds 8 tot 's morgens 5 à 6 uur. Eerst dan begint, na een korte pauze, de lakon *Murwåkålå*. De persoon of de personen, die geruwat moeten worden, zit(ten) gedurende deze voorstelling tegenover den ḍalang, aan de andere zijde van de panggunh (saloring panggung), aan de zijde dus (binnenshuis), waar de vrouwen plegen plaats te nemen. De kĕlir wordt in den regel weggenomen: immers de vertooning begint eerst als de zon op is. De lamp blijft evenwel hangen.

De lakon Murwåkålå wordt in geen der mij bekende lakonverzamelingen, noch te Leiden noch te Batavia, aangetroffen. De reden hiervan zal wel zijn, dat de ḍalangs deze heilige lakon niet wilden opteekenen. Zij zijn ook thans nog uiterst geheimzinnig daarmee, en willen dit stuk alleen dàn spelen, wanneer er werkelijk iemand moet geruwat worden. Hieronder laat ik volgen een schets van de lakon Murwakala, zooals ik die uit den mond van een Jogja'schen ḍalang heb opgeteekend. Voor de volledigheid kan ik niet instaan, daar andere bronnen ter vergelijking mij ontbraken.

Schets van de lakon Murwåkålå.

Batårå Guru houdt audientie in den surålåyå (het godenverblijf), omringd door de goden Nĕråda, Bråmå, Endrå, Sambo en Bajoe. Een gårå-gårå heeft Guru opmerkzaam gemaakt dat er op aarde iets bijzonders gebeurt. Nĕråda deelt mede dat die gara-gara veroorzaakt wordt doordat een zekere dewi Tĕnaga, vurige ascese bedrijft midden in de zee. Dadelijk begeeft Guru zich daarheen, rijdende op de lĕmbu Andini, en begeleid door Nĕrådå. Zoodra Guru de prinses heeft gezien, wier lange haren haar eenige kleeding vormen, begeert hij haar tot vrouw; doch zij weigert, en als hij geweld wil gebruiken, vlucht zij. Heur haren fladderen in den wind, zoodat Guru haar in al haar schoonheid ziet. Hij gloeit van liefdesverlangen...... 't Gevolg is dat er weldra een groote dĕnåwå te voorschijn komt, die eigenlijk de „kama salah" van Guru is. Die reus begeeft zich tot den god, en verzoekt dezen hem een naam en kleederen te willen schenken. Guru noemt hem *baṭårå Kålå*, en schenkt hem de kleederen, die vroeger gedragen werden door Karungkålå [1]). Daarop vraagt Kålå om eten, en Guru willigt ook dat verzoek in door de *wong sukĕrtå* (cf. boven) tot zijn voedsel te bestemmen. Kålå verwijdert zich.

Zoodra Kålå weg is verwijt Nĕrådå aan Guru dat hij onbezonnen heeft gehandeld door zulk een ruime volmacht aan Kålå te geven. Guru heeft berouw, maar 't is te laat, zijn gegeven woord moet hij houden. Evenwel, Nĕråda weet hem over te halen een list aan te wenden. Op diens raad zoekt hij Kålå op en beschrijft Kålå's lichaam, zijn rug, zijn borst, zijn voorhoofd, zijn handen enz. met bepaalde formulieren, (dongå), als de dongå's *(wa)ringin sungsang, santilaheng, banyak ḍalang, sastrå-binĕḍati, kumbålå-gĕni, pangluwaran* enz. Den verbaasden Kålå zegt hij dat deze opschriften hem overal zullen doen kennen als den zoon van Guru, maar in waarheid zal ieder, die deze dongå's kan lezen, Kålå kunnen verhinderen de wong sukĕrtå tot zijn voordeel te gebruiken.

Kålå gaat verder om voedsel te zoeken. Weldra ontmoet hij twee kinderen gĕḍana-gĕḍini; hij wil ze verslinden doch ze vluchten naar Mĕnḍang-Kamulan. Guru, die Kala in 't oog gehouden heeft, besluit ḍalang te worden. Hij noemt zich ḍalang *kånḍå-buwånå*

1) Waarschijnlijk Karungkalah, een der zonen van Kanḍiawan, zie Dr. Brandes in T. B. G. XXXII, p. 375 en 376.

(volgens anderen Djati-Wasesa). Nĕrådå wordt zijn pandjak (= niyågå) onder den naam *Asĕm-sore* en Bråmå wordt panggĕnder. De wayangtoestel heet *Rekåmåyå-måyårekå*, de kĕlir heet Megåmĕṇḍung, de plisir (roode rand om de kĕlir) *kuwung-kuwung*, de blentjong *waringin sungsang*, het vuur *bĕṭårå suryå*, de gĕdĕbog *nåyå gangsal*, de *tĕpak-dårå* heeten sånggå-buwånå, de *panggung* bale kĕmbang en de gamĕlan *Lokå-nåntå*.

Terwijl Guru, Bråmå en Nĕrådå als reizende wayangspelers rondzwerven in den omtrek van Mĕṇḍang-Kamolan, vernemen zij dat een zekere boejoet Bowal aldaar een ḍalang zoekt om zijn kinderen, die gĕḍånå-gĕḍini zijn, te ngruwat. Onmiddellijk begeven zij zich daarheen, stellen de panggung op en maken de sadjen in orde (*sarånå toelak ing pangruwat*). Nadat ḍalang Kåṇḍå-buwånå eerst van 's avonds tot 's morgens een willekeurig, gewoon wayangstuk heeft gespeeld, begint hij 's morgens de lakon Murwåkålå te vertoonen, die dienen moet om te ngruwat. Terwijl hij daarmede bezig is komt er plotseling iemand met 't bericht dat er dieven bij den kaüm van Mĕṇḍang-Kamolan hebben ingebroken. Bij onderzoek blijken er drie dieven te zijn: *Djugil-awalam*, *Sokå* en *Langkir* geheeten. De eerste wordt gevat en onthoofd; zijn hoofd wordt op een staak gestoken. De twee anderen vluchten de paringgitan binnen en zoeken bescherming bij Kyai ḍalang, die belooft hen te zullen beschermen en zijn spel voortzet.

Doch plotseling verschijnen twee kinderen gĕḍånå-gĕḍini, die gevlucht zijn voor baṭårå Kålå. Op Kyai ḍalang's bevel verschuilen ze zich tusschen de gamĕlaninstrumenten. Weldra komt Kålå en vraagt naar de kinderen. Doch de ḍalang beweert ze nergens gezien te hebben, en speelt weer door, terwijl Kålå blijft staan kijken, dicht bij 't huis, tegen een klapperboom geleund. Onverwachts gaat nu de ḍalang met luider stemme tooverformulieren reciteeren, n.l. die welke Guru vroeger op Kålå's borst had geschreven: hij heeft ze slechts af te lezen. 't Duurt niet lang of Kålå, wien 't aanhooren van deze mantra's een gevoel geeft alsof zijn gansche lichaam werd geroosterd, kan het niet meer uithouden en vliegt weg, de lucht in (mabur). De kinderen gĕḍana-gĕḍini zijn gered [1]).

Guru, Nĕrådå en Bråmå hernemen hun godengedaante en keeren terug naar den surålåyå.

Einde van de lakon Murwåkålå.

Na afloop van de voorstelling begeeft de ḍalang zich met de te ruwatten personen naar buiten, naar een op het erf opgericht tentje of een omheinde ruimte, en daar worden zij door den ḍalang overgoten met water, dat theoretisch uit 7 bronnen afkomstig is (*toya tuk pitu*). Hij prevelt daarbij eenige formulieren, waarvan de meest bekende aldus luidt: „Tak-guyang banyuku sigege, Umå kang 'ngguyang, Durga kang ngosoki, Wisnu kang ngĕntas, ilang larane si djabang-bayi, ilang dening hyang Wisesa". (De laatste regel wordt thans wel veranderd in: „dening kĕrsaning Allah"!). De kleederen door de geruwatte personen gedragen vóór het baden, worden òf in de rivier geworpen òf aan den ḍalang geschonken. En hiermede is de ngruwatplechtigheid geëindigd.

Wat de toovermachtige mantra's betreft, waarmede Kålå wordt op de vlucht gejaagd, die ook wel „kidung-ngruwat" worden genoemd, daarvan zijn er mij twee fragmentarisch bekend. De eerste begint met sang Kålå als de oorzaak van alle ongeluk, Wisnu als den heelmeester te noemen. Vervolgens worden achtereenvolgens Bråmå, Guru, Wĕnang en Tunggal als [mede?] heelmeesters vermeld, terwijl in 't eind de ḍalang zichzelf door sang-

---

1) Volgens sommige ḍalangs komen, nadat de dĕnawa bĕṭårå Kålå is verdwenen, nog een aantal kleinere kålå's (sĕngkålå's geheeten) uit putten, boomen, rivieren enz. en vragen om allerlei eten, wat hun door den ḍalang wordt toegeworpen.

hyang Wĕnang gemachtigd verklaart den vloek op te heffen (aku ngadĕg râdjâ pamunah, munah kabeh sirna kabeh, aku wĕnang ngruwat sukĕrtâ kabeh, ruwat dening kang Wisesâ).

Een tweede mântrâ of adji, waarin de ḍalang meest o.a. verschillende van zijn lichaamsdeelen met vreemde namen noemt — een eigenaardigheid die in vele tooverformulieren voorkomt [1]) — eindigt aldus: „Anâ lare kĕparak gĕmikil ngĕlu puyĕng, warase tanpâ tĕtâmbâ, krungu kidungku si wulung-kĕmbang, singgah singgah durgâ singgah, Kâlâ sĕminggahâ kang adoh, aku wis wĕruh adjal-kĕmulanirâ" [2]).

Ik heb meegedeeld wat mij is bekend geworden omtrent de Javaansche ngruwatvoorstellingen. In de lakon Murwâkâlâ zijn verscheidene trekken — vooral het optreden van de drie dieven — mij onduidelijk en geheel onverklaarbaar, en mijn zegsman kon mij niet nader inlichten: hij kende slechts zijn lakon. Men zou het verhaal of verhalensamenstel moeten kennen waaruit de lakon is getrokken, om het verband te begrijpen, evenals de, nog te weinig gewaardeerde, *sĕrat-kâṇḍâ* genoemde werken meermalen ons doen zien om welke reden of althans op welke wijze zekere oorspronkelijk allerminst bijeenbehoorende verhalen uit de Sanskṛt-literatuur tot één lakon zijn verwerkt.

Op de vraag, welke de bronnen zijn van de lakon Murwâkâlâ, kan ik slechts gedeeltelijk antwoorden. In de Manik-mâyâ wordt wel de geboorte van Kâmâ-salah beschreven, maar van den verderen inhoud van onze lakon wordt daar niets vermeld. Eenigszins anders is het met de Tantu-Panggĕlaran [3]). Daarin komt (fol. 32*b*—34*b* van de Leidsche lontar cod. 2212) een verhaal dat — volgens vroeger gemaakte aanteekeningen [4]) — in 't kort aldus luidt:

Bhatarî Humâ heeft Kumâra vervloekt, zoodat hij een *wil* geworden is, en nu Bhrĕnggiriṣṭi (l. Bhrĕnggirîti) heet. Daarom vervloekt bh. Guru op zijn beurt bh. Humâ, zoodat ze in een râkṣasî verandert, die Durggadewi genoemd wordt. Eindelijk vervloekt bh. Guru ook zichzelf: hij wordt een reusachtige râkṣasa, en heet sanghyang Kâla-Rudra. Alle goden en aardbewoners zijn verschrikt op 't zien van dezen geweldigen râksasa. Kâla-Rudra gaat rondzwerven, met 't plan al wat op de wereld is te verslinden. Doch de goden Içwara, Brahma en Wiṣṇu dalen af naar de aarde, om Kâla-Rudra in zijn verderfelijk voornemen te verhinderen. Met dat doel trekken zij op de aarde rond als wayangspelers: eerst spelen ze wayang walulang, daarna wayang-topeng [5]). Dit schijnt — hoe is mij niet duidelijk — tengevolge te hebben dat Kâla-Rudra van zijn voornemen afziet, gaat ascese oefenen en ten slotte zijn vroegere gedaante herneemt, weer Guru wordt. Daarop herkrijgt ook Durgga, na langen tijd binnen in de aarde ascese te hebben geoefend, weer haar vroeger wezen, en eindelijk wordt ook Bhrĕnggiriṣṭi weer Kumâra.

Men mag aannemen dat er verband bestaat tusschen dit verhaal uit de Tantu en de lakon Murwâkâlâ, en in allen geval blijkt er uit dat het motief van de goden, die gaan wayangspelen op de aarde, reeds eeuwen geleden bekend was. Doch nu reeds verdere

---

1) Zoo luidt bv. de dongâ van een toekang-ngurut te Solo: »Tanganku si Kâlâmângsâ, nglĕbur saking lârâ, lârâ lungâ waras tĕkâ, epekku si pâlâtjakrâ, djĕmpolku kurda-kaḍali, pĕnuduhku pasopati" enz.

2) 't Is een algemeen verbreid geloof, dat bekendheid met iemands naam en afkomst macht geeft over dien persoon.

3) Zie de mededeelingen van prof. Kern over dit cosmogonisch werk in Bijdr. Kon. Inst. 5 II p. 573.

4) Hier te Batavia is geen enkel handschrift van dit werk.

5) Vergelijk mijn Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel p. 13 en 58 en Dr. Juynboll, Das Javanische Maskenspiel p. 2.

conclusie's hieruit te willen trekken, zou voorbarig en onvoorzichtig zijn, en ik zal mij daarom niet wagen op het onafzienbare veld der conjecturen.

Moge het medegedeelde volstaan om aan te toonen, dat het tot hiertoe nog bijna niet bestudeerde Javaansche gebruik van het ngruwat de aandacht verdient zoowel van ethnologen als van hen die de Javaansche literatuur beoefenen. Ook in de ngruwat-gebruiken ziet men een wonderlijk mengsel van inheemsche en vreemde bestanddeelen, doch waarschijnlijk zal het blijken dat het inheemsche element hier verreweg de overhand heeft niettegenstaande de vele Indische namen.

MEESTER-CORNELIS, Januari 1903. G. A. J. HAZEU.

THE GRAMMATICAL SECTIONS OF THE BṚHADDEVATĀ.

The main part of the *Bṛhaddevatā*, the aim of which is to state the deities of the various hymns and stanzas of the *Ṛgveda*, does not begin till near the end of the second of its eight Adhyāyas. It is preceded by an introduction comprising 256 ślokas, or nearly one-fourth of the whole work. This introduction consists chiefly of a classification and enumeration of the Vedic deities in connexion with Prajāpati, as representing them collectively, and with the Vedic triad of Agni, Indra or Vāyu, and Sūrya, as representing respectively the gods of the three worlds.

As bearing on the subject, there are here three detached passages of a grammatical character. The first (I, 22—33) starting with a statement about the importance of knowing the names of the deities, enters upon a discussion of the origin of names (nouns), arriving at the conclusion that all nouns are derived from verbs, which are expressive of some form of becoming (*bhāva*). In the next (I, 42—45), definitions of 'verb' (*ākhyāta*) as well as 'noun' (*nāma*) are given. The last and by far the longest passage, coming at the end of the introduction (II, 89—122), is much the most comprehensive in its contents. Beginning (89—93) with the particles (*nipāta*), it goes on (94—95) to the prepositions (*upasarga*), gender (96), pronouns (97), Vedic names as included in nouns (98), and the importance of sense in the analysis of words with regard to Vedic exegesis (99—102). 'Word' (*pada*) is next defined (103), five kinds of derivative words (104) and six classes of compound words being distinguished (105). The importance of the correct analysis of derivatives (106) and of compounds (107) is then stated, with five considerations governing the proper explanation of words (108), and criticisms of Yāska's wrong explanations (109—114). The importance of restoring words to their correct order in the Veda (115) and of restoring lost letters in deriving words (116) is dwelt on, everything depending on the ascertainment of the correct sense of the word (117—119). Some concluding remarks are, in connexion with the verb, added on 'becoming' (*bhāva*), of which there are stated to be six modifications (120—122).

After these preliminary remarks, I subjoin the text of these three passages as constituted for my forthcoming edition of the *Bṛhaddevatā*, together with translation and notes. Owing chiefly to the absence of a commentary, these sections are among the most difficult in the whole work. I hope, therefore, I may receive from fellow Sanskritists criticisms that might be utilised in the translation which will form part of my edition.

TEXT.

I. 22. *Ādyantayos tu sūktānāṃ prasaṅgaparikīrtanāt*
stotṛbhir devatā nāmnā upekṣeteha mantravit.
23. *Tat khalv āhuḥ: 'katibhyas tu karmabhyo nāma jāyate*
sattvānāṃ vaidikānāṃ vā yad vānyad iha kiṃcana?'
24. *'Navabhya' iti Nairuktāḥ purāṇāḥ kavayaś ca ye*
Madhukaḥ Śvetaketuś ca Gālavaś caiva manvate:
25. *Nivāsāt karmaṇo rūpān maṅgalād vāca āśiṣaḥ*
yadṛchayopavasanāt tathāmuṣyāyaṇāc ca yat.
26. *'Caturbhya' iti tatrāhur Yāska-Gargya-Rathītarāḥ:*
'āśiṣo 'thārthavairūpyād vācaḥ karmaṇa eva ca'.
27. *Sarvaṇy etāni nāmāni karmatas tv āha Śaunakaḥ:*
āśī rūpaṃ ca vācyaṃ ca sarvaṃ bhavati karmataḥ.
28. *Yadṛchayopavasanāt tathāmuṣyāyaṇāt ca yat*
tathā tad api karmaiva: tac chṛṇudhvaṃ ca hetavaḥ.
29. *Prajāḥ karmasamutthā hi: karmataḥ sattvasaṃgatiḥ.*
Kvacit saṃjāyate sac ca: nivāsāt tat prajāyate.
30. *Yādṛchikaṃ tu nāmābhidhīyate yatra kutra cit:*
aupamyād api tad vidyād bhāvasyaiveha kasyacit.
31. *Nākarmako 'sti bhāvo hi, na nāmāsti nirarthakam.*
Nānyatra bhāvān nāmāni, tasmāt sarvāṇi karmataḥ.
32. *Maṅgalāt kriyate yac ca nāmopavasanāc ca yat*
bhavaty eva tu sā hy āśīḥ: svastyāder maṅgalād iha.
33. *'Api kutsitanāmāyam iha jīvet kathaṃ ciram?'*
Iti kriyante nāmāni bhūtānāṃ viditāny api.

I. 42. *Śabdenoccariteneha yena dravyaṃ pratīyate,*
tad akṣaravidhau yuktaṃ nāmety āhur manīṣiṇaḥ.
43. *Aṣṭau yatra prayujyante nānārtheṣu vibhaktayaḥ,*
tan nāma kavayaḥ prāhur bhede vacanaliṅgayoḥ.
44. *Kriyāsu bahvīṣv abhisaṃśrito yaḥ pūrvāparībhūta ihaika eva,*
kriyābhinirvṛttivaśena siddha ākhyātaśabdena tam artham āhuḥ.
45. *Kriyābhinirvṛttivaśopajātaḥ kṛdantaśabdābhihito yadā syāt,*
Saṃkhyāvibhaktyavyayaliṅgayukto bhāvas tadā dravyam ivopalakṣyaḥ.

II. 89. *Uccāvaceṣu cārtheṣu nipātāḥ samudāhṛtāḥ*
karmopasaṃgrahārthe ca kvacic caupamyakāraṇāt.
90. *Ūnānām pūraṇārthā vā pādānām apare kvacit.*
Mitākṣareṣu grantheṣu pūraṇārthās tv anarthakāḥ:
91. *Kam īm id v iti. Vijñeyā ye tv anekārthakāś ca te.*
Iva na cin nu catvāra upamārthā bhavanti te.
92. *Upamārthe nakāras tu kvacid eva nipātyate*
mitākṣareṣu grantheṣu, pratiṣedhe tv analpaśaḥ.
93. *Iyanta iti saṃkhyānaṃ nipātānāṃ na vidyate.*
Vaśāt prakaraṇasyaite nipātyante pade pade.

94. *Upasargās tu vijñeyāḥ kriyāyogena viṃśatiḥ:*
vivecayanti te hy arthaṃ nāmākhyātavibhaktiṣu.
95. *Acha śrad antar ity etān ācāryaḥ Śākaṭāyanaḥ*
upasargān kriyāyogān mene: te tu trayo 'dhikāḥ:
96. *Trīṇy eva loke liṅgāni pumān strī ca napuṃsakam.*
Nāmasūktaprayogeṣu vācyaṃ prakaraṇaṃ tathā.
97. *Yeṣāṃ tu nāmabhir liṅgair grahaṇaṃ sarvanāmabhiḥ:*
kṛtākṛtasya sadṛśo gṛhītasya punargrahaḥ.
98. *Pādasūktargardharcanāmāny anyāni yāni ca*
sarve nāmāni caivāhur, anye caivaṃ yathā kathā.
99. *Pradhānam arthaḥ: śabdo hi tadguṇāyatta iṣyate.*
Tasmān nānānvayopāyaiḥ śabdān arthavaśaṃ nayet.
100. *Atiriktaṃ padaṃ tyājyaṃ, hīnaṃ vākye niveśayet;*
viprakṛṣṭaṃ ca saṃdadhyād ānupūrvīṃ ca kalpayet.
101. *Liṅgaṃ dhātuṃ vibhaktiṃ ca saṃnamet tatra tatra ca.*
Yad yat syāc chāndasaṃ mantre tat tat kuryāt tu laukikam.
102. *Yāvatām eva dhātūnāṃ liṅgaṃ rūḍhigataṃ bhavet*
arthaś cāpy abhidheyaḥ syāt tāvadbhir guṇavigrahaḥ.
103. *Dhātūpasargāvayavaguṇaśabdaṃ dvidhātujam*
bahvekadhātujaṃ vāpi padaṃ nirvācyalakṣaṇam.
104. *Dhātujaṃ, dhātujāj jātaṃ, samastārthajam eva vā,*
vākyajaṃ, vyatikīrṇaṃ ca nirvācyaṃ pañcadhā padam.
105. *Dvigur dvandvo 'vyayībhāvaḥ karmadhāraya eva ca,*
pañcamas tu bahuvrīhiḥ, ṣaṣṭhas tatpuruṣaḥ smṛtaḥ.
106. *Vigrahān nirvacaḥ kāryaṃ samāseṣv api taddhite;*
pravibhajyaiva nirbrūyād: daṇḍārho daṇḍya ity api.
107. *Bhāryā rūpavatī cāsya rūpavadbhārya ity api.*
Indraś ca somaś cety evam Indrāsomau nidarśanam.
108. *Śabdarūpaṃ padārthaś ca vyutpattiḥ prakṛtir guṇaḥ:*
sarvam etad anekārthaṃ; daśānavagame guṇāḥ.
109. *Sāmānyavācinaḥ śabdā viśeṣe sthāpitāḥ kvacit:*
palāyane yathā vṛttiḥ 'ko nu maryā' itīṣate.
110. *Viśeṣavācinas tv anye sāmānye sthāpitāḥ kvacit:*
'himenāgnim' iti mantre himaśabdo nidarśanam.
111. *Padam ekaṃ samādāya dvidhā kṛtvā niruktavān*
pūruṣādaḥ padaṃ Yāsko 'vṛkṣevṛkṣa' iti tv ṛci.
112. *Anekaṃ sat tathā cānyad ekam eva niruktavān*
'aruṇo mā sakṛn' mantre māsakṛdvigraheṇa tu.
113. *Padavyavāye 'pi pade ekīkṛtya niruktavān*
'garbhaṃ' 'nidhānam' ity ete 'na jāmaya' iti tv ṛci.
114. *Padajātir avijñātā tvaḥpade, 'rthaḥ śitāmani.*
Svarānavagamo ''dhāyi' 'vane ne'ty ṛci darśitaḥ.
115. *'Śunaḥśepaṃ' 'narāśaṃsaṃ' 'dyāvā naḥ pṛthivīti ca*
'niraskṛte'tiprabhṛtiṣv arthād āsīt kramo yathā,
116. *Varṇasya varṇayor lopo bahūnāṃ vyañjanasya ca*
atrāṇīti kapir nābhā dano yāmīty aghāsu ca.

117. *Arthāt padaṃ svābhidheyaṃ padād vākyārthanirṇayaḥ.*
Padasaṃghātajaṃ vākyaṃ, varṇasaṃghātajaṃ padam.
118. *Arthāt prakaraṇāl liṅgād aucityād deśakālataḥ*
mantreṣv arthavivekaḥ syād itareṣv iti ca sthitiḥ.
119. *Iti nānānvayopāyair nairukte yo yateta saḥ*
jijñāsur brahmaṇo rūpam api duṣkṛt paraṃ vrajet.
120. *Yathedam agre naivāsīd asad apy athavāpi sat*
jajñe yathedaṃ sarvaṃ tad bhāvavṛttaṃ vadanti tu.
121. *Bhāvapradhānam ākhyātaṃ; ṣaḍvikārā bhavanti te:*
janmāstitvaṃ pariṇāmo vṛddhir hānaṃ vināśanam.
122. *Eteṣām eva ṣaṇṇām tu ye 'nye bhāvavikārajāḥ,*
te yathāvākyam abhyūhyāḥ sāmarthyān mantravittamaiḥ.

TRANSLATION.

I. 22. Because the praisers, at the beginning and the end of hymns, proclaim the occasion [1]), one who knows sacred formulas should here observe the deities with regard to their name.

23. As to that, indeed, they say: 'from how many actions does a name arise whether of Vedic beings or any other (name of those occurring) here?'

24. 'From nine', say the etymologists, and the ancient sages Madhuka, Śvetaketu, and Gālava think so too:

25. '(viz.) that which comes from abode, action, form, luck, speech, prayer, from accident, as well as addiction to [2]) and derivation from a thing'.

26. With regard to that (question), Yāska, Gārgya and Rathītara say, 'from four: from prayer, from the diversity of objects, from speech and from action'.

27. Śaunaka, however, says that all these names (come) from action: prayer and form and utterance, all arise from action.

28. Similarly, even that (name) which (comes) from accident, as well as from addiction to and derivation from a thing, is simply action: and so hear (what) the reasons (are).

29. Creatures arise from action: from action (comes) the intercourse of beings. And a being comes into existence somewhere: it is produced from (its) abode.

30. An accidental name is given somewhere or other: one should know that that also is here (derived) from a comparison with some (form of) becoming.

31. For there is no (form of) becoming unconnected with action, nor is any name meaningless. Names have no other source than becoming; therefore they are all (derived) from action.

32. A name which is formed from luck and from addiction simply becomes a prayer: (as one) from luck, such as *svasti* (welfare) and others.

33. Names of beings, even the well-known ones, are formed on the principle, 'how, pray, could this man, with such a contemptible name, live long here?' [3]).

---

1) That is, the Rishis often mention the names of the deities especially at the beginning and the end of a hymn, together with some reference to the circumstances connected with their laudation.

2) I have assumed this to be the most likely meaning from the use of *upa-vas.*

3) That is, even ordinary names are based on the principle of avoiding what is inauspicious.

I, 42. The uttered sound by which we apprehend a thing, when connected in the (correct) disposition of syllables, the wise call 'noun' (name).

43. That in which eight inflexions are employed in various senses, sages call a noun, when there is a distinction of number and gender.

44. That notion which, connected with many actions, becoming a later from an earlier [1]), (and yet being) but one, is effected by the development of the action, they call by the term 'verb'.

45. When there is a becoming which arises from the development of an action and which is designated by a term with a primary suffix, and which is joined with number, inflexion (or) indeclinable form, and gender, then it is to be regarded as a substantive.

II, 89. Particles are enumerated in various senses, both for the purpose of connecting actions and occasionally for the sake of comparison [2].

90. Others again are occasionally (used) for the purpose of filling up defective lines [3]) (*pādas*). In metrical books those (particles) which have the purpose of fillng up (the line) are meaningless [4]):

91. *Kam*, *īm*, *id*, *u* [5]) (are such). (There are) also to be distinguished such (particles) as have manifold senses. *Iva*, *na*, *cid*, *nu* – these are four which have the sense of comparison [6]).

92. Now *na* is, in the metrical books, occasionally used as a particle in the sense of comparison, but frequently in (the sense of) negation [7]).

93. There does not exist an enumeration of the particles (stating explicitly) 'there are so many' [8]). These are used at every step on account of the subject-matter [9]).

94. The twenty [10]) prepositions are to be recognised by reason of their connexion with (verbal) action [11]); for they differentiate the meaning [12]) in the inflexions of nouns and verbs [13]).

95. *Acha* [14]), *śrad*, *antar* – these the teacher Śākaṭāyana considered prepositions because of their connexion with action; these are three more.

---

1) That is, which expresses sequence of time: the expression is taken from Nirukta I, 1.

2) Cp. Nir. I. 4, where in part the same words are used.

3) Cp. Nir. I, 4.

4) Cp. Nir. I, 9 where in part the same words are used. Cp. also RV. Prātiśākhya II, xii, 9.

5) Nir. I, 9, VS. Prātiś. II, 16.

6) Cp. Nir. I, 4: *ete catvāra upamārthe bhavanti.*

7) Cp. Nir. I, 4.

8) The same expression is used in RV. Prātiś. II, xii 9: *neyanta ity asti saṃkhyā;* but the VS. Prātiś. II, 16 and VIII, 57 enumerates fourteen, and the latter passage states that to be the number, but Yāska has twenty-two in Nir. I, 4 ff. (where five of those mentioned in VS. Prātiś. do not occur).

9) Cp. RV. Pr. XII, 9: *arthavaśāt*, 'on account of the sense'. Hemacandra, ed. Böhtlingk, p. 443, who borrows the whole śloka, has *prayojanavaśāt.* Cp. Benfey, Gött. Gel. Anz., 1859, no. 103, p. 1023.

10) This number is expressly stated in RV. Pr. II, xii 6. 7; it is also the number enumerated in Nir. I, 3, RV. Pr. II, xii 6, VS. Pr. VI, 24, and in the Gaṇa *prādayaḥ.*

11) Cp. Pāṇ. I, iv, 59: *upasargāḥ kriyāyoge.*

12) Cp. RV. Pr. II, xii 8: *upasargo viśeṣakṛt.*

13) Cp. Nir. 3: *nāmākhyātayor arthavikaraṇam.*

14) All the Mss. have *anu*, but as this already occurs among the twenty, it must be an old corruption. It might stand for *acha* or *aram*, but the former seems palaeographically and otherwise the more probable. *Alam*, *antar*, *acha* are *gatis* in Pāṇ. I, iv, 64. 65. 69. A vārttika on Pāṇ. I, iv, 59 adds *śrad* to the list of *upasargas.*

96. There are but three genders in popular usage — masculine, feminine, and neuter. In (regard to) names, the employment of which has been stated [1]), the subject-matter must be stated in this way [2]).

97. Now what is mentioned by means of nouns (and) genders, (is also mentioned) by means of pronouns: repeated mention (is made by them) of (a noun already) mentioned, similar (to the repeated mention) of a positive or negative act [3]).

98. All (authorities) say that the names (occurring) in lines, hymns, stanzas, hemistichs, and any others (there may be), are nouns; some [4]) (call them) so in whatever way (they occur).

99. The sense is the chief thing [5]); for a term is required (to be) dependent on its secondary elements [6]). Therefore one should bring terms under subjection to the sense by the various expedients of construing.

100. A redundant word should be rejected, while one that is lacking should be introduced into the sentence; and one that is far removed one should bring into juxtaposition, and should (thus) arrange the regular sequence (of the words).

101. Gender, root, and inflexion one should here and there adapt [7]) (to the sense). Whatever is Vedic in a formula one should turn into everyday speech.

102. The analysis of the secondary elements may be (accomplished) by the aid of all roots which possess a traditional characteristic form and the sense of which can be stated.

103. A word (*padam*), the definition of which can be expressed, whether it is derived from two roots, many (roots), or one root, is one consisting of sound (*śabda*) that contains root, preposition, members, and secondary elements.

104. A word may be explained in five ways, (viz.) as derived from a root, as derived from the derivative [8]) of a root, as derived from a compound meaning [9]), as derived from a sentence [10]), or as (of) confused (derivation) [11]).

105. Dvigu, Dvandva, Avyayībhāva, and Karmadhāraya [12]), the fifth Bahuvrīhi, and the sixth called Tatpuruṣa (are the compounds).

106. In compounds, as well as in a secondary derivative, explanation should proceed from analysis; one should explain after separating [13]) (the parts): e. g. 'punishable' (*daṇḍ-ya*) [14]) as 'deserving punishment' (*daṇḍa-arha*),

---

1) The reference is probably to the passage of the Bṛhaddevatā given above (I, 23—45).
2) That is, in connexion with gender etc.
3) This probably means that pronouns may refer to a preceding sentence as well as to a noun.
4) *Anye* here used in antithesis to *sarve* must be meant as an equivalent of *eke*.
5) Cp. Nir. II, 1: *arthanityaḥ parīkṣeta.*
6) That is, the analysis of a word proceeds from the secondary elements connected with the sense.
7) Cp. Nir. II, 1: *yathārthaṃ vibhaktīḥ saṃnamayet.*
8) Corresponding to *taddhita* below, 106, and Nir. II, 2.
9) That is, derived with a *samāsānta* suffix; cp. *taddhita-samāseṣu* Nir. II, 2.
10) E g. *itihāsa.*
11) That is, by transposition of letters, cp. Nir. II, 1: *ādy-anta-viparyayaḥ.*
12) This śloka is quoted by Durga on Nir. II, 2 (p. 163). Only four classes are distinguished in the VS. Prātiś. (I, 27 and V, 1, comm.), which does not know the Dvigu or Karmadhāraya class.
13) Cp Nir. II, 2: *taddhita-samāseṣu ... pūrvaṃ pūrvam aparam aparam pravibhajya nirbrūyāt.*
14) As an example of a Taddhita: cp Nir. II, 2: *daṇḍyaḥ .. daṇḍam arhati.* Cp. also Pāṇ. V, i, 66.

107. and 'fair-wived' (*rūpavad-bhāryaḥ*) as 'he has a fair (*rūpavatī*) wife (*bhāryā*)' [1]). Thus Indra-soma (*Indrā-somau*), as 'Indra and Soma', (is) an example (of a Dvandva).
108. The form of the sound (*śabda*), the sense of the word (*pada*), the etymology, the primary form, the secondary element, all this has manifold sense: there are ten species (of explanation) in (case of) misunderstanding [2]).
109. Terms (*śabda*) expressive of a general meaning are occasionally applied in a particular sense; thus in 'who, pray, O men' [3]) the interpretation of 'goes' (*īṣate*) is in (the sense of) 'fleeing' [4]).
110. But other (terms) expressive of a particular meaning are occasionally applied in a general sense; in the formula 'with cold the fire' [5]) the term 'frost' (*hima*) is an example.
111. Yāska has, in the stanza 'to every tree' [6]) explained the word 'man-eating' (*pūruṣādaḥ*) by taking one word (and) dividing (it) into two [7]).
112. Similarly, another expression which is not one (word) he has explained as one only in (his) analysis as 'month-maker' (*māsa-kṛt*) in the formula 'the ruddy one me once' [8]) (*mā sakṛt*).
113. In the stanza 'not to his brother' [9]) he has explained the two words *garbhaṃ nidhānam*, even though (another) word [10]) intervenes, by making them into one [11]).
114. The class of word is not recognised in the word *tvaḥ* [12]), (nor) the sense in *śitāman* [13]). Misunderstanding of the accent (in) *adhāyi* is shown in the stanza 'as on the tree' [14]).
115. As the regular order [15]) (of the words) was (arranged) according to the sense

---

1) As an example of a bahuvrīhi compound. Yāska, Nir. II, 2—3, exemplifies only the Tatpuruṣa class, though without naming it.

2) That is, five correct under the above heads, and five incorrect: examples of the latter from Yāska are given below (109—114). 3) RV. VIII, 45, 37.

4) It is explained by Yāska on this verse (Nir. IV, 2) as *palāyate*, while in Naigh. II, 14, it is enumerated among the verbs which mean 'to go'.

5) RV. I, 116, 8: cp. Nir. VI, 36, where *himena* is explained by *udakena grīṣmānte*; cp. Sāyaṇa on I, 116, 8.

6) RV, X, 27, 22. This and the following five examples (111—114) are given as illustrations of wrong interpretation due to misunderstanding (*anavagama*). The preceding two ślokas are, probably, also meant to be included in this criticism (109—110).

7) Yāska, Nir. II, 36, explains *puruṣādaḥ* as *puruṣān adanāya*, 'in order to devour men', but there is nothing in this to justify the criticism that he took *puruṣādaḥ* as two words.

8) RV. I, 195, 18: see Nir. V, 21 (*māsānāṃ kartā*), Roth, Erl., and Sāyaṇa on this verse. Our author here agrees with the Padapāṭha.

9) RV, III, 31, 2. 10) That is, *sanitur*.

11) That is, his explanation (Nir. III, 6) is *garbhanidhānīm*. Yāska, however, doubtless intended merely to express that the two words are in the relation of apposition, not that they form a compound.

12) Yāska enumerates, doubtless following an earlier view, *tva* among the particles (Nir. I, 7), but he clearly considers it an inflected word (*ibid.* I, 8). Our author must therefore be criticising the latter view.

13) Yāska, Nir. IV, 3, states that the word means 'fore-arm' (*dos*), adding the divergent views of Śākapūṇi, Taiṭīki, and Gālava. From the above it does not, of course, appear what view our author held.

14) RV. X, 29, 1: see Nir. VI, 28. Yāska here reads *vāyó ní adhāyi*, while the Padapāṭha, reading *vā yó ní adhāyi*, leaves the verb unaccented after the relative. If our author is criticising Yāska, it does not appear what he means here by a misunderstanding of the accent. Cp. Roth, Erl. p. 94, Max Müller, RV. Prātiś. p. 4, RV.², vol. IV, p. 9 and Sāyaṇa on X, 29, 1.

15) That is, in the *kramapāṭha*. This and the following śloka appear to be connected thus: as the sense requires the restoration of words to their proper order (*pada-krama*), so it requires the restoration of letters for the purposes o' etymology to their proper order (*varṇa-krama*).

in *Śunaḥ-śepam* [1]), *narā-śaṃsam* [2]), *Dyāvā naḥ pṛthivī* [3]), *nir-askṛta* [4]), and the rest,

116. (so) there is dropping of a letter, of two letters, of many, and of a consonant, (for instance in) *atrāṇi* [5]), *kapiḥ* [6]), *nābhā* [7]), *danaḥ* [8]), *yāmi* [9]), and *aghāsu* [10]).

117. From the sense (comes) the word, its designation; from the word (comes) the ascertainment of the sense of the sentence. (For) the sentence arises from an aggregation of words, the word arises from an aggregation of letters.

118. From the sense (of the word), the subject-matter, the gender, the appropriateness, and the place and time, the (power of) discriminating the (whole) sense in the formulas will result: this is a settled rule in (regard to) other (writings) also.

119. He who exerts himself in interpretation by the various means of construing, being desirous of knowing the character of the Veda, will, even though on evil-doer, go to the supreme [11]).

120. How this (world) did not exist in the beginning, either as non-existent or existent, how this universe came into being, (all) this they term the evolution of becoming [12]).

121. The verb has becoming as its fundamental meaning [13]). There are these six modifications [14]) (of becoming): genesis, existence, transformation, growth, decline, destruction [15]).

122. But whatever other modifications of becoming arise from these six, must be inferred [16]) by those who are most familiar with the formulas, in each case according to the sentence [17]), to the best of their ability.

OXFORD. A. A. MACDONELL.

---

1) RV. V, 2, 7 (*Sumaś cic chepam*): see RV. Pr. II, 43 and XI, 8.
2) RV. X, 64, 3 (*narā vā śaṃsam*): RV. Pr. *ibid.*
3) RV. II, 41, 20.
4) RV. X, 127, 3 (*nir u svasāram askṛta*): RV. Pr. X, 4, XI, 5.
5) RV. X, 79, 2.
6) RV. X, 86, 5: cp. Nir. XII, 27 (for *vṛṣā-kapiḥ*).
7) Probably with reference to Yācka's etymology, Nir. IV, 21: *nābhir saṃnahanāt.*
8) RV. I, 174, 2: explained, Nir. VI, 31, as *dānamanasaḥ.*
9) RV. I, 24, 11 or VIII, 3, 9: this is given by Yāska, Nir. II, 1, as an example for the dropping of a letter: explained by Durga as *yācāmi.*
10) RV. X, 95, 13: cp. Weber, Nakṣatra, II, 365, 1.
11) Cp. Nir. I, 18.
12) Cp. Bṛhaddevatā VIII, 46 on RV. X, 129 (*nāsat*): *vadanti bhāvavṛttaṃ tat.*
13) This definition is identical with that of Nir. I, 1 (*bhāvapradhānam ākhyātam*). Cp. RV. Pr. II, xii, 8.
14) This is quoted by Yāska (Nir. I, 2) as the opinion of Vārṣyāyaṇi: *ṣaḍ bhāvavikārā bhavanti.*
15) The passage in the Nir., I, 2, on which this based, gives the verbs (*jāyate* etc.) corresponding to the above nouns.
16) This expression is based on Nir. I, 3.
17) *Yathāvākyam:* cp. Nir. I, 3, *yathāvacanam.*

ZUR ÄLTEREN CHRONOLOGIE VON KAŚMĪR.

In seiner vortrefflichen Übersetzung der Chronik Kalhaṇa's betrachtet Marc Aurel Stein die Chronologie von Kaśmīr vom fünften Buche ab, das mit der Tronbesteigung des Königs Avantivarman (855/6 n. Chr.) anhebt, als genau. In der Tat werden von diesem Zeitpunkte ab die Anfangsjahre der Herrscher teils durch Daten nach der Laukika- oder Saptarṣi-Ära ausdrücklich vermeldet, teils lassen sie sich aus Angaben der Regierungsjahre mit Sicherheit ableiten. Weiter nach rückwärts können wir dagegen nur mit Hilfe der Regierungsjahre gelangen, die jedoch unglücklicherweise für Aǧitāpīḍa, den dritten Vorgänger Avantivarmans, fehlen. Diese Lücke scheint allerdings durch zwei Laukikadaten vollständig ausgefüllt zu werden, indem es IV 703 heisst, die mütterlichen Oheime des Königs Čippaṭaǧajāpīḍa-Bṛhaspati hätten vom Tode ihres Neffen im Jahre [38]89 Laukika = 813/4 n. Chr. bis zum Jahre [39] 36 = 850/1 n. Chr. unumschränkt geherrscht. Da nun v. 707 berichtet wird, wie Aǧitāpīḍa, der nach Čippaṭaǧajāpīḍa's Ermordung von jenen Usurpatoren als Schattenkönig eingesetzt worden war, in dem zwischen zweien derselben ausgebrochenen Bürgerkriege beseitigt wurde, so wäre die Regierung dieses Königs auf die Jahre 813/4—850/1, die zwölfjährige seines Vorgängers Čippaṭaǧajāpīḍa auf 801/2—813/4 festgelegt. Allein bereits Bühler und ihm folgend Stein haben gezeigt, dass letzterer mindestens zwei Jahrzehnte später regiert haben muss [1]). Liest man aber Kalhaṇa's Erzählung im Zusammenhange, so fällt auf, dass er in dem zuerst angeführten Verse die langjährige Usurpation der Brüder der Gajadevī erst vom T o d e ihres Neffen Čippaṭaǧajāpīḍa an rechnet, während doch v. 679—686 ausdrücklich berichtet wird, dass sie schon während der ganzen Dauer seiner Regierung die Macht in Händen hatten. Man wird so von selbst auf die Vermutung geführt, dass Kalhaṇa das Anfangs- und Endjahr jener Usurpation bereits in einer Quelle vorgefunden, aber ersteres Datum unrichtig bezogen haben werde. Um aber festzustellen, unter welchem König in Wirklichkeit jene Majordomusherrschaft begann, steht uns glücklicherweise eine anderweitige Kontrolle zu Gebote.

Im Anfange der Periode Kʿai-juen (713—742) erschien die erste Gesandschaft aus Kaśmīr in China und im Jahre 720 erhielt der König 眞陀羅祕利 *Čen-tʿo-lo-pi-li* (Čandrāpīḍa) vom Himmelssohne die Bestallung als König. Im Jahre 733 erhielt 木多筆 *Mok-to-pit* d. i. Muktāpīḍa-Lalitāditja, der zweite Nachfolger Čandrāpīḍa's, ebenfalls von

---

1) Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī, translated, with an introduction, commentary, and appendices by M. A. Stein. Westminster 1900 vol. I p. 95 f.

der chinesischen Regierung das Ernennungsdekret, dessen Wortlaut uns im Ts'ö fu-jüan-kui, einer im Jahre 1013 vollendeten Encyklopädie erhalten ist [1]. Derartige Gesandtschaften, welche für ihren Fürsten um ein Bestätigungsdekret des Himmelssohnes nachsuchten und damit ihr Land wenigstens formell unter den Schutz und die Oberhoheit des Reiches der Mitte stellten, wurden naturgemäss in der Regel bei der Tronbesteigung eines neuen Königs abgesandt und hatten dieselbe dem fremden Oberherrn anzuzeigen. Darnach wird also der Regierungsantritt des Čandrāpīḍa und Muktāpīḍa um 720 bezw. 733 zu setzen sein, und dazu stimmen die Regierungszahlen, welche die Chronik den beiden Vorgängern Muktāpīḍas beilegt, vortrefflich: Candrāpīḍa regiert 8 Jahre und 8 Monate, sein Bruder Tārāpīḍa 4 Jahre und 24 Tage (Rāğat. IV 118. 123), welche zusammen den Zeitraum von 720 bis 733 gerade ausfüllen. Man bemerkt nun sofort, dass die bis auf Monate, und Tage genauen Angaben der Regierungszeiten bei Kalhaṇa eben mit Candrāpīḍa beginnen, also mit demselben Herrscher, der die diplomatischen Beziehungen mit China eröffnet und sich zum Vasallen dieses Reiches erklärt hat, was unmöglich Zufall sein kann. Das dreijährige (Rāğat. IV 480) Interregnum des Ğağğa ist höchst wahrscheinlich in die 31jährige Regierung des Ğajāpīḍa eingerechnet und daher nicht besonders zu verrechnen. Stellen wir nun die Regierungszahlen der Chronik in den durch die Angaben der Chinesen und den Regierungsantritt des Avantivarman gelieferten Rahmen ein, so erhalten wir folgendes Schema:

	Antrittsjahr nach Laukika-Ara	Antrittsjahr nach Chr.
Čandrāpīḍa 8 J. 8 M.	*3795—10—1*	720
Tārāpīḍa 4 J. — 24 T.	*3804— 6—1*	729
Muktāpīḍa-Lalitāditja 36 J. 7 M. 11 T.	*3808— 6—25*	732
Kuvalajāpīḍa 1 J. — 15 T.	*3845— 2— 6*	769
Vağrāditja-Bappijaka-Lalitāditja 7 J.	*3846— 2—21*	770
Pṛthivjāpīḍa 4 J. 1 M.	*3853— 2—21*	777
Saṁgrāmāpīḍa I — J. — M. 7 T.	*3857— 3—21*	781
Gajāpīḍa-Vinajāditja 31 J. / Ğağğa 3 J.	*3857— 3—28*	781
Lalitāpīḍa 12 J.	*3888— 3—28*	812
Saṁgrāmāpīḍa II (Pṛthivjāpīḍa) 7 J.	*3900— 3—28*	824
Čippaṭağajāpīḍa-Bṛhaspati 12 J.	*3907— 3—28*	831
Ağitāpīḍa 7 J.	*3919— 3—28*	843
Anaṅgāpīḍa 3 J.	3926	850/1
Utpalāpīḍa 2 J.	*3929*	853/4

Überblickt man diese Tabelle, so fällt unmittelbar auf, dass nach derselben der Anfang des Lalitāpīḍa nur um ein Jahr früher fällt als der Beginn der Usurpation der Brüder der Ğajadevī bei Kalhaṇa. Der einzig mögliche Schluss ist somit der, dass Kalhaṇa's Quelle jene unheilvolle Periode bereits mit der Tronbesteigung des Lalitāpīḍa beginnen liess. Dies lässt sich auch historisch sehr wohl rechtfertigen. Lalitāpīḍa wird uns ja als ein Fürst geschildert, der ein Sklave seiner Leidenschaften war und unter dem das Reich die Beute der Höflinge wurde (IV 661—670). Da er ganz in Sinnenlust aufgieng und sein Herz an

1) Vgl. Ed. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue occidentaux p. 166, 209 (durch die Güte des Verfassers konnte ich die Aushängebogen benutzen). Sylvain Lévi und Ed. Chavannes, L'itinéraire d'Ou-k'ong p. 14 n. 1, Extr. du Journ. As., sept.—oct. 1895.

Hetären hieng, so war es selbstverständlich, dass diese mit ihren Verwandten den König völlig beherrschten. Eine derselben war Ǧajadevī, ein Mädchen von ganz niedriger Herkunft, das durch seine Schönheit die Aufmerksamkeit des Königs erregt hatte und von ihm zur Konkubine erhoben worden war (vs. 677—678). Sie wurde die Mutter des Königs Cippaṭaǧajāpīḍa. Es ist aber an sich schon wahrscheinlich, dass ihre Brüder bereits unter der Regierung ihres Schwagers zu massgebendem Einfluss gelangt waren. Diesen müssen sie auch unter Saṁgrāmāpīḍa-Pṛthivjāpīḍa, über dessen siebenjährige Regierung Kalhaṇa gar nichts zu berichten weiss, behalten haben, um dann unter ihrem minderjährigen Neffen die Gewalt völlig an sich zu reissen (vs. 679 ff.).

Ist diese Auffassung richtig, so muss in der Lalitāpīḍa's Regierung vorausgehenden Periode ein Jahr ausgefallen sein, und zwar steckt der Fehler wahrscheinlich bei Candrāpīḍa. Gibt man diesem **9** J. 8 M. statt 8 J. 8 M., so fällt der Antritt Muktāpīḍa's in der That ins Jahr 733, wie nach dem Datum seines Bestallungsdekrets zu erwarten steht.

Dagegen trägt die Zahl von Čandrāpīḍa's unmittelbarem Vorgänger Durlabhaka-Pratāpāditja (50 J.) augenscheinlich einen künstlichen und unhistorischen Charakter, und da keiner der bis jetzt bekannten chinesischen Reisenden des 7. Jahrhunderts uns die Namen der gleichzeitigen Könige von Kaśmīr mitteilt [1]), so sind wir bis auf weiteres ausser Stande, den wahren Beginn der Kārkoṭa-Dynastie festzustellen.

Übrigens steht es mit der Liste der früheren Könige keineswegs so verzweifelt, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Am seltsamsten in dem ganzen System mutet ja sicherlich die chronologische Stellung des Mihirakula an, dessen Antritt nach Kalhaṇa ins Laukika-Jahr 2372 = 704 v. Chr. fallen würde, während es so gut wie sicher ist, dass er mit dem gleichnamigen Hūṇakönig identisch ist, der in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts n. Chr. geherrscht haben muss [2]). Überschaut man aber die Liste der Könige bis auf Narendrāditja-Khiṅkhila (I 347), so sieht man sogleich, dass die drei aufeinanderfolgenden Könige *Hiranjakula*, *Vasukula* und *Mihirakula* (I 288—289) eine Gruppe bilden, die durch dasselbe Namenselement *kula* verbunden ist. In der Tat hat Cunningham den Namen *Hiranjakula* auf Kupfermünzen gefunden, die mit gewissen Stücken des Mihirakula grosse Ähnlichkeit aufweisen (s. unten S. 347). Vor dieser Gruppe stehen zwei Könige *Utpalākṣa* und *Hiranjākṣa*, die gleichfalls durch ein gemeinsames Namenselement *akṣa* (Auge)

---

1) Mit dem König *Ču-lo-pa* von Indien, der während der Periode Čing-kwan (627—649) gleichzeitig mit Ki-pin eine Gesandtschaft nach China geschickt haben soll (Abel Rémusat, Nouv. mél. asiat. I 212 nach Ma Twan-lin) und den man mit *Durlabhavardhana*, dem Gründer der Kārkoṭa-Dynastie von Kaśmīr kombinieren wollte, ist es nichts. Es heisst in den Neuen Büchern der Tᶜang-dynastie Kap. 221 *a* f. 29 unter dem Artikel *Ki-pin* (Kapiśa) nach der freundlichst für mich angefertigten Uebersetzung De Groots: »In der Čing-kwan-Periode, gelegentlich der Darbringung von berühmten Rossen (durch Ki-pin), redete (der Kaiser) Tᶜai-tsung seine Reichsgrossen also an: 'Als ich kaum den Tron bestiegen hatte, sagte man mir: Der Himmelssohn wird die Kriegsmacht glänzen lassen und so die Barbaren an den vier Weltgegenden (Seiten) erbeben machen und zur Unterwerfung zwingen. Allein Wei Čᶜing riet mir, durch Uebung von Tüchtigkeit in meiner bürgerlichen Regierung das Reich zur Ruhe zu bringen, denn sei dies zur Ruhe gekommen, so würden sich die Menschen auf weite Entfernungen hin schon unterwerfen. Jetzt herrscht rundum Friede im Reiche, und dort kommen die Herren und Häupter der Barbaren an den vier Seiten und bringen ihren Tribut; dies ist also das Werk (Wei) Čᶜing's'. Und er sandte den *Kwo-i* (果毅, ein Militäramt) 何處羅拔 *Ho-Čᶜi-lo-pah* weg, um diesem Reiche reiche Geschenke zu bringen, sowie *Tᶜien-tok* 天竺 (Indien) zur Ruhe zu bringen. Als dieser *Čᶜi-lo-pah* in *Ki-pin* (Kapiśa) ankam, wandte sich der König nach Osten (China) und beugte mehrmals die Stirn zu Boden. Und er sandte seine Leute mit den Gesandten mit, um sie bis Tᶜien-tok zu begleiten und zu beschützen".

2) Vgl. Stein zu Rāǧat. I 289 und Introd. I 64 f.

verknüpft sind. Diese Beobachtung bringt von selbst auf die Vermutung, dass Mihirakula und seine beiden Vorgänger nur wegen der Übereinstimmung des Namens *Hiranjakula* mit *Hiranjākṣa* im ersten Compositionsgliede an dieser Stelle eingefügt sein werden. Weiter führt dann die Erwägung, dass wir hinter Abhimanju I (I 185 ff.) augenscheinlich ein Verzeichnis der Urkönige von Kaśmīr vor uns haben, das von der dem NīlamataPurāṇa entnommenen kurzen Liste I 57—82 unabhängig ist, aber gleich dieser mit dem Urkönig *Gonanda* anhebt.

Die Namen Vibhīṣaṇa, Indrağit, Rāvaṇa und Vibhīṣaṇa II sind dem Rāmājaṇa entnommen, dem auch *Helārāğa* die beiden ersten Namen seiner achtgliedrigen Liste (Lava bis Śačīnara Rāğat. I 84—100) entlehnt hat [1]). Der Name *Nara* kehrt zweimal in dem Verzeichnis wieder, und ebenso entspricht *Akṣa* dem Utpal*ākṣa* und Hiraṇj*ākṣa* der ersten Hälfte desselben, Kṣiti*nanda* und Vasu*nanda* repräsentieren vielleicht die Dynastie der Nanda von Magadha. Der erste unzweifelhaft historische König, dem wir darauf begegnen, ist erst *Narendrāditja-Khiṅkhila* (I 347), den sein Name einerseits mit den Hephthaliten, andrerseits mit den Ṣāhis von Kābul verbindet [2]). Auch *Gopāditja* und *Gokarṇa* sind vielleicht historisch. General Cunningham glaubte den Namen des letzteren Königs auf einer einzigen kaśmīrischen Münze des sogenannten Kidāratypus zu lesen, doch ist diese Lesung nach Rapson mehr als zweifelhaft [3]). Wir erhalten somit ein zusammenhängendes Verzeichnis von Gonanda bis auf Akṣa, das nur durch die Gruppe Hiraṇjakula-Vasukula-Mihirakula unterbrochen ist, wobei ich zunächst dahingestellt sein lasse, ob jenes Verzeichnis nicht selbst schon zusammengesetzt ist; andrerseits schliesst sich jetzt die Mihirakulagruppe ungezwungen nach vorwärts an Khiṅkhila, nach rückwärts an Abhimanju und die übrigen aus *Čhavillākara* (I 19—20) entnommenen Könige an.

Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn Bruno Liebich mit seinem scharfsinnigen Versuche, die Zeit des Grammatikers *Čandragomin* zu bestimmen, das Richtige getroffen hat [4]). Nach Kalhaṇa wirkte derselbe unter dem König Abhimanju in Kaśmīr (I 176). Liebich findet nun einen Anhalt für die genauere Bestimmung seiner Zeit in dessen Grammatik. Ausgehend von der bekannten Anmerkung Kātjājana's zu Pāṇini's Regel über den Gebrauch des Imperfekts für Ereignisse, die hinter dem laufenden Tage zurückliegen, und von den der Zeitgeschichte entnommenen Beispielen, durch welche Patañğali jene Anmerkung erläutert hat, bemerkt Liebich, dass Čandragomin in Beziehung auf dieselbe das Beispiel gebe: *ağajağğaptō hūṇāniti*. Da nun hier unzweifelhaft von einem Siege über die Hūṇas d. i. nach Liebich die λευκοὶ Οὖννοι des Kosmas Indikopleustes, die *Śveta Hūṇa* bezw. *Sita Hūṇa* des Varāhamihira (Bṛhat-Saṁhitā XVI 38, XI 61) die Rede ist, so vermutet er mit Rücksicht auf die Zeitgeschichte in jenen Worten ein Versehen des Abschreibers für *ağajad Guptō Hūṇān iti* 'Gupta besiegte die Hunnen'. Der hier angedeutete Sieg eines Guptakönigs über die Hūṇas wäre der in der Inschrift von Bhitarī Z. 15 [5]) erwähnte des Skandagupta, welcher den ersten Anprall der Barbaren kraftvoll zurückwarf. Man hat bisher angenommen, dass

1) Vgl. Lassen, Ind. Altertumskunde I² 572 A. 4. 573 A. 1.

2) Cunningham (Ephthalites or White Huns. Num. Chron. 1894 Pl. IX 11 und p. 265, 278) beschreibt eine einzige Silbermünze mit hephthalitischem Typus und Symbol und der indischen Aufschrift: *Deva Ṣāhi Khiṅgila*. Vgl. Stein zu Rāğat. I 347. Noch im Jahre 162 H. = 778/9 n. Chr. wird ein Kābul-šāh namens خنكجل *Chingil* erwähnt Jaʿqūbī, Hist. II ۴۷۹, 9; s. meine Beiträge zur Gesch. und Sage von Eran. ZDMG 49, 663 A. 3. Eranšahr S. 248.

3) Cunningham, Coins of Mediaeval India Pl. III 6, citiert von Stein zu Rāğat. I 346 (mir unzugänglich). Vgl. dagegen Stein, Introd. p. 80.

4) Bruno Liebich, Das Datum des Candragomin. WZKM. XIII 308—315. Vgl. dazu Böhtlingk eb. XIV 46—50.

5) Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings (C. I. I. III) p. 56.

Skandagupta bis ca. 480 n. Chr. geherrscht habe; in Wirklichkeit ist aber das Ende seiner Regierung noch völlig unbekannt, ja wir wissen noch nicht einmal, ob er von dem auf dem Siegel von Bhitarī an seiner Stelle genannten *Pura Gupta* verschieden oder mit diesem identisch ist [1]). Der Bericht des Pilgers Hui-seng, des Reisegefährten Sung-juns (520 n. Chr.), der an anderer Stelle analysiert worden ist, spricht dafür, dass die weissen Hunnen oder Hephthaliten das Reich der Gupta erst nach 480 n. Chr. angegriffen haben; sind also in jener undatierten Inschrift unter den *Hūṇa*s wirklich die weissen Hunnen und nicht vielmehr ihre Vorgänger, die Οὖννοι οἱ Κιδαρῖται des Priskos (Eranšahr S. 55—58) zu verstehen, so wäre der Tod des Skandagupta nicht vor 485 zu setzen [2]). Seitdem nämlich durch De Groot's Übersetzung der unglückselige *Lae-lih*, welchen Samuel Beal aus dem Texte Sung-juns herausgelesen hatte, wieder in der Versenkung verschwunden ist, wissen wir, dass um 480 Gandhāra von den Jep-tat (Hephthaliten) niedergeworfen wurde, welche daselbst einen 敕懃 *tʻik-kʻin* (*tigin*) zum König einsetzten, der, wie ich gezeigt habe, mit Mihirakula's Vater *Tōramāṇa* identisch sein muss [3]). Haben aber die weissen Hunnen oder Hephthaliten erst um 480 Gandhāra erobert, so werden sie nicht schon im gleichen Jahre das Reich der Gupta angegriffen haben. Aus dem Gesagten würde also folgen, dass Čandragomin ein Zeitgenosse des aus Münzen und Inschriften bekannten Hūṇakönigs Toramāṇa war, und dasselbe gilt dann auch vom König Abhimanju, in dessen Regierung ihn Kalhaṇa setzt. Dagegen spricht nicht, dass I 177 auch der Bodhisattva *Nāgārǧuna* unter Abhimanju gesetzt zu werden scheint. Denn dieser Vers, der die Einleitung zu der Legende von der Befreiung des Landes von den Bettelmönchen bildet (vgl. Hüan-čuang, Mém. I 178 s.), greift deutlich auf die Zeit vor Abhimanju zurück und knüpft an vs. 171 an. In der Tat wird Nāgārǧuna v. 173 ganz richtig in die Zeit der drei Turuṣka- (Kušan-) Könige Huṣka, Ǧuṣka und Kaniṣka gesetzt. Kalhaṇa bekennt I 19—20 selbst, dass er „die fünf Könige von Aśoka bis Abhimanju" aus Čhavillākara entnommen habe. In der That zählt er aber sieben Könige auf, ein Widerspruch der sich dadurch erklärt, dass er die drei Turuṣka als gleichzeitig regierend auffasst und deshalb als éinen König rechnet:

Wir erhalten somit als Ergebnis unserer Analyse drei Listen, von denen zwei (B und C) in gewissem Sinne historisch sind und unmittelbar an einander anschliessen.

A.

	Gonanda (III)	35 J.		
Rāmajana.	Vibhīṣaṇa	53 J. 6 M.		
	Indrağit	35 J. 6 M.	Baka	63 J. 13 T.
	Rāvaṇa	30 J.	Kṣitinanda	30 J.
	Vibhīṣaṇa II	35½ J.	Vasunanda	52 J. 2 M.
	Nara I Kiṅnara	39 J. 9 M.	Nara	60 J.
	Siddha	60 J.		
	Utpalākṣa	30½ J.	Akṣa	60 J.
	Hiranjākṣa	37 J. 7 M.		

1) Vgl. zuletzt Vincent A. Smith, Revised Chronology of the Early or Imperial Gupta Dynasty p. 5—8. Reprinted from the 'Indian Antiquary", Vol. XXXI, 1902, p. 257 ff.

2) In welchem Verhältniss der durch die vom Jahre 484 datirte Pfeilerinschrift von Eraṇ (Fleet Nr. 19) als Rāǧa von Mālava mit dem untergeordneten Titel *bhūpati*, sowie durch Silbermünzen vom Jahre 494 bezeugte Budha Gupta zu Skanda Gupta und seinen Nachfolgern stand, ist noch nicht aufgeklärt. An und für sich ist es daher wohl möglich, dass er schon zu Skanda Gupta's Lebzeiten eingesetzt worden war.

3) S. mein Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʻi. S. 211—212 nebst Anmerkungen.

B: Chavillākara.	C.	
Aśoka	Hiraṇjakula	60 J.
Ğalauka	Vasukula.	60 J.
Dāmodara (II)	*Mihirakula*	70 J.
Huṣka	Gopāditja.	60 J. 6 T.
Ğuṣka	Gokarṇa	58 J. weniger 30 T.
Kaniṣka	Narendrāditja-Khiṅkhila.	36 J. 100 T.
Abhimanju		

Der wahre Charakter der Königsreihe des Čhavillākara ist von selbst klar: es ist (von Abhimanju abgesehen) ein Verzeichnis von Fremdherrschern. Von den drei Turuṣka-königen sind *Huṣka* und *Kaniṣka* als *Hoēški* und *Kanēški* bezw. Huviṣka und Kaniṣka der Münzen und Inschriften erkannt, der dritte *Guṣka* wird dann auch keine ganz unbekannte Persönlichkeit sein: ich wage die Vermutung, dass darin eine Verstümmelung von *Vāsudeva* steckt, wofür sich in einer Inschrift von Sānči (Bühler, Epigr. Ind. II, 369) die Nebenform *Vāsuṣka* findet [1]). Übrigens ist der zeitliche Abstand zwischen Abhimanju, wenn wir denselben richtig ans Ende des fünften Jahrhunderts gesetzt haben, und den Turuṣka- oder richtiger Tukhārakönigen nicht mehr so gross als bei den bisher angenommenen Zeitansätzen für diese Herrscher, da mir jetzt der Nachweis gelungen ist, dass die drei durch datierte Inschriften vertretenen Könige Kaniṣka, Huviṣka und Vāsudeva die zweite Hälfte des zweiten und die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. ausfüllen. Dass Čhavillākara von Kozulo-Kadphizes (chin. *Kiu-tsiu Kᶜioh*) nichts weiss, von dem es doch durch das Hóu Han-šu [2]) feststeht, dass er *Ki-pin* (Kaśmīr und Panǧāb) 'vernichtet' und in seine Gewalt gebracht hat, kann nicht auffallen, wenn man sieht, dass er selbst von Kaniṣka und seinen Nachfolgern nur eine ganz allgemeine Kunde hat. Noch weniger kann es natürlich Wunder nehmen, dass ihm die durch das Tsᶜien Han-šu bezeugte Herrschaft der Saken über *Ki-pin* (Kaśmīr) [3]) gänzlich unbekannt blieb, die schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. begonnen hat und bis zu ihrer Verdrängung durch Kiu-tsiu Kᶜioh dauerte. Weder von den in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. fallenden Vorgängen im Königreiche Ki-pin, von denen das Tsᶜien Han-šu berichtet, noch von den durch Münzen bekannten Königen der Saken (Maues etc.) dürfen wir also bei Kalhaṇa die geringste Andeutung erwarten. Den Charakter eines Katalogs von Fremdherrschern trägt aber auch die rekonstruierte Liste C.

Nachdem ich gezeigt habe, dass der von den Jep-tat um 480 zum König in Gandhāra

---

1) Vgl. Sylvain Lévi, Notes sur les Indoscythes p. 77. Extr. du Journ. as., janvier-févr. 1897. — Es ist zu beachten, dass die Sanskritform *Ǧuṣka* augenscheinlich nur aus dem Namen der Stadt abstrahiert ist, welchen man in *Ǧuṣkapura* sanskritisierte, ähnlich wie Kalhaṇa's *Huṣka* (gegenüber dem *Huviṣka* der Inschriften und dem OOHPKI der Münzen) auf dem Stadtnamen *Huṣkara* (Hoei-li, Histoire de la vie de Hiouen-thsang trad. Stan. Julien p. 90 *Hu-se-kia-lo*, Bērūnī, India p. ١٠١, 14, 18 = vol. I 207 der Uebs. اوشكار), sanskritisiert *Huṣkapura* beruht. (Ebenso, wie ich nachträglich sehe, schon Cunningham, Num. Chron. 1893 p. 117). Als heutiger Repräsentant von *Ǧuṣkapura* gilt den kásmirischen Brahmanen das grosse Dorf *Zukur*. Auf die griechischen Formen ΒΑΖΟΔΗΟ, ΒΑΖΔΗΟ auf den Münzen will ich mich nicht berufen.

2) Bei Specht, Études sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois p. 9. Extr. du Journ. as. 1883.

3) Dass *Ki-pin* im Tsᶜien Han-šu nur Kaśmīr sein kann, hätte man nie verkennen können, wenn man sich der Pflicht bewusst geblieben wäre, den Bericht des chinesischen Historikers (Tsᶜien Han-šu Kap. 96 *a* übs. von A. Wylie, Notes on the Western Regions. Journ. of the Anthropol. Institute vol. X, 1881, p. 33 f. 47. Kap. 96 *b* ib. vol. XI, 1882, p. 84) zunächst aus sich selbst und lediglich nach sachlichen Gesichtspunkten zu interpretieren. Es kann den Sinologen so wenig als den Numismatikern und Indologen der Vorwurf erspart werden, dass sie sich viel zu sehr durch scheinbare Namensanklänge beeinflussen lassen.

eingesetzte *tᶜik-kᶜin* mit Toramāṇa, dem Vater des Mihirakula identisch sein muss, ist es nicht schwer zu erkennen, dass auch *Toramāṇa*, der *juvarāğa* und Bruder des Oberkönigs *Hiraṇja* (Rāğat. III, 102 ff.), mit jenem *tᶜik-kᶜin* gleichzusetzen ist. Der Titel *juvarāğa* gibt offenbar das hephthalitische und türkische *tᶜik-kᶜin* (*tigin*)[1]) wieder. Dass aber Toramāṇa in der Tat auch über Kaśmīr geherrscht hat, wird durch die zahlreichen daselbst gefundenen Kupfermünzen mit seinem Namen bewiesen[2]). Wir haben hier also mindestens éin sicheres Beispiel von einem Fürsten, der Gandhāra und Kaśmīr in seiner Hand vereinigte, was auch für die historische Erklärung anderer Münzreihen von Wichtigkeit werden dürfte. Um 520 hatte dagegen Ki-pin (Kaśmīr) wieder einen eigenen König, welchen der hephthalitische König von Gandhāra (Mihirakula) drei Jahre lang bekriegt hatte, ohne ihn jedoch überwältigen zu können[3]). *Hiraṇja* entspricht wohl dem *Hiraṇjakula* I, 288, dessen Namen (in der Form *Ṣāhi* [*Hi*]*ranjakula*) Cunningham auf Kupfermünzen zu lesen glaubt, die mit gewissen Stücken des Mihirakula grosse Ähnlichkeit zeigen[4]). Mit Vasukula, dem Vater des Mihirakula, kann dann nur Toramāṇa gemeint sein. Aus III, 57 ersehen wir auch, dass Meghavāhana in Wirklichkeit erst nach Mihirakula zu setzen ist, aber nach III, 464 vor Raṇāditja.

Wir haben hier ein lehrreiches Beispiel für die Art und Weise, wie Kalhaṇa bezw. seine Vorgänger verschiedene Quellen zusammengearbeitet haben. Da nun noch eine ganze Reihe von Königen übrig bleibt, deren Reihenfolge und Zeit selbst im allgemeinen erst noch festzustellen ist, die aber grösstenteils, wo nicht sämtlich, ins fünfte, die zweite Hälfte des sechsten und die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts zusammengedrängt werden müssen[5]), so wird man von vornherein mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass auch sonst verschiedene Erzählungen über identische Personen nicht als solche erkannt und daher dieselben Könige zum Teil mehrfach vertreten sein werden. Dies scheint vor allem von *Tuñğīna* zu gelten. Kalhaṇa erzählt uns II, 5, der König Pratāpāditja sei ein Verwandter des Königs *Vikramāditja* gewesen, verwirft aber selbst die Ansicht derer, welche diesen Vikramāditja für den legendären Besieger der Śakas (*Śakāri*) hielten, und zwar insofern mit Recht, als man letzteren Vikramāditja mit der Begründung der Śaka-Ära zusammenbrachte. Da er indessen unmittelbar darauf berichtet, Kaśmīr sei in der Folge, nachdem es durch innere Zwistigkeiten gelitten, einige Zeit lang dem *Harṣa* und andern (fremden) Königen unterworfen gewesen, so ist nicht wohl daran zu zweifeln, dass mit jenem Vikramāditja der gleichnamige König von Uğğajinī gemeint ist, der auch *Harṣa* hiess und der Vater des durch

---

1) Bei den eigentlichen Türken kam der *tᶜik-kᶜin* im Range gleich hinter dem *jabgu* und dem *šad*, den beiden höchsten Würdenträgern nächst dem Chagan. *Čou-šu* übs. von Parker, China Review vol. XXIV Nr. 3, 1900, p. 122 a. *Peh-ši*, ib. Nr. 4, p. 165 b. *Sui-šu* ib. p. 171 b.

2) Dass die in Kaśmīr zahlreich gefundenen Kupfermünzen mit dem Namen des Toramāṇa in Charakteren der Guptaperiode dem Vater des Mihirakula, nicht etwa einem hypothetischen späteren König dieses Namens angehören, wird von Stein zu Rāğat. III 103 ausdrücklich anerkannt. Vgl. auch dessen ausführliche Erörtung in Note *H* zur Rāğataraṅgiṇī: The term dīnnāra and the monetary system of ancient Kaśmīr (vol. II, p. 319—322), wiederholt im Numismatic Chronicle 1899 (p. 27–33 des S. A.).

3) Sung-jun bei Sam. Beal, Travels of Fah-hien and Sung-yun. London 1869 p. 197. Wei-šu Kap. 102 fol. 21.

4) Cunningham, Ephthalites or White Huns. Num. Chron. 1894 Pl. X 9, 10 und p. 266, 282.

5) Der Titel *Lakhāna*, welchen Rapson auf zwei Münzen der Hephthalitenklasse mit der Legende [*Rā*]*ğā Lakhāna Udajāditja* erkennt (J. R. A. S. 1901 p. 358; vgl. Cunningham, Num. Chron. 1894 p. 265, 279 und Pl. IX. 12) und den wir nach einer Vermutung Steins auch im Namen des Königs *Narendrāditja Laḫkhaṇa* von Kaśmīr (Rağat. III 383) zu erblicken hätten, ist wahrscheinlich das türkische *äl*(il)-*qan*, liefert aber keinen sichern Anhalt für die Zeitbestimmung, da er sich in der Form *Alakhāna* noch gegen Ende des 9. Jahrhunderts bei einem König der Gūrğara im Pañğāb findet (Rāğat. V 149. 155).

Hüan-čuang (Mém. II. 156, 163) bezeugten Königs *Śīlāditja-Pratāpaśīla* von Mālava war [1]), jedoch auf Münzen oder Inschriften noch nicht gefunden ist. Er konkurriert in Wirklichkeit mit dem mächtigen König *Jaśodharman* von Mālava, dem Besieger des Mihirakula, auf den Inschriften von Mandasōr (um 589 Mālava = 533/4 n. Chr., Fleet Nr. 33—35). Allerdings hat Kalhaṇa bezw. sein Gewährsmann diesen Vikramāditja, der in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts gelebt haben muss, unzweifelhaft mit dem *Śakāri* zusammengeworfen, indem er ihn zum Vernichter der Śakas macht (III, 128), während ursprünglich nur von den *Mleččhas* d. i. den Hephthaliten oder Hūṇas die Rede gewesen sein kann. Hiernach wäre also Pratāpāditja ein Zeitgenosse des Vikramāditja-Harṣa (Jaśodharman) von Mālava gewesen. Sein Enkel war *Tuñǧīna*, mit welchem diese kurze Dynastie wieder ausstarb. Ein zweiter König namens *Tuñǧīna* begegnet uns III, 97 - 101. Er führt noch die beiden anderen Namen *Śreṣṭhasena* und *Pravarasena* und wird als Sohn des Meghavāhana und Vater der schon oben behandelten Brüder Hiraṇja und Toramāṇa bezeichnet. Nun haben wir aber bereits gezeigt, dass Meghavāhana jünger sein muss als Mihirakula, der Sohn des Toramāṇa, und dasselbe darf dann wohl auch für seinen Nachfolger Śreṣṭhasena-Tuñǧīna vermutet werden. Dann stehen sich aber tatsächlich als Zeitgenossen gegenüber die drei Reihen:

Könige von Mālava:	Könige von Kaśmīr:	
Vikramāditja-Harṣa	Pratāpāditja und Meghavāhana	
|	Ǧalaukas	
Śīlāditja-Pratāpaśīla	Tuñǧīna I	Tuñǧīna II (Śreṣṭhasena, Pravarasena),

ein Dilemma das gewis am einfachsten durch die Annahme zu lösen ist, dass die beiden Tuñǧīna in Wirklichkeit identisch sind. Wir erfahren ferner, dass Pravarasena (II), der zu einem Sohne des Toramāṇa gemacht wird (III 105 ff.), nach dem Tode des Vikramāditja von seinem angestammten Reiche Besitz ergriffen (III 285 ff.) und später Vikramāditja's Sohn *Pratāpaśīla-Śīlāditja*, der von Feinden enttront worden war, in das Reich seines Vaters wieder eingesetzt habe (III 330). Sind diese Synchronismen richtig, so müssen wir aber weiter schliessen, dass auch Pravarasena II von seinem angeblichen Grossvater Pravarasena I Śreṣṭhasena (Tuñǧīna II) nicht verschieden ist. Allerdings wäre hierbei noch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Kalhaṇa's Gewährsmänner den Vikramāditja-Harṣa mit dem älteren Guptakönig Čandragupta II (bis 412 n. Chr.) verwechselt hätten, welcher den Śakas Mālava entrissen hatte und auf seinen Münzen den Titel *Vikramāditja* führt und deshalb von Bhaṇḍārkar als der wahre *Śakāri* in Anspruch genommen wird [2]).

LEIDEN, 18 Christmonat 1902. J. MARQUART.

1) Rāǧat. III 330 und Stein's Note zu III 125.

2) R. G. Bhandarkar, A peep into the early history of India from the foundation of the Maurya Dynasty to the downfall of the Imperial Gupta Dynasty p. 34 f. 42 ff. Reprinted from the Journ. of the Bombay branch of the R. A. S. 1900.

AUSLAUT UND ANLAUT IM INDOGERMANISCHEN UND MALAIOPOLYNESISCHEN.

1. Manche Gelehrte, darunter besonders mein verehrter Lehrer Misteli, halten grosse Stücke darauf, Sprachen mit einander zu vergleichen, die in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis stehen. Ich glaube, mit Recht, denn dadurch gewinnen wir sicher wertvolle Hülfsmittel, um das Wesen der Sprache im allgemeinen zu ergründen. Nun zeigen die indogermanischen und die malaiopolynesischen Sprachen viele übereinstimmende Lebensäusserungen, in beiden treffen wir z. B. den Übergang von k zu h. Besonders viele Einklänge habe ich beim Auslaut und Anlaut beobachtet; und der vorliegende kleine Aufsatz hat den Zweck, einige derselben vorzuführen.

2. Literaturangabe, Abkürzungen:

Brugmann = Kurze vergleichende Grammatik der idg. Sprachen, erste Lieferung; von K. Brugmann.

Meyer-Lübke = Grammatik der romanischen Sprachen, erster Band; von W. Meyer-Lübke.

Noreen = Abriss der urgermanischen Lautlehre; von A. Noreen.

Cousins = A concise introduction to the study of the Malagasy language, by W. E. Cousins; Antananarivo 1894.

Kern = De Fidjitaal, vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië, door H. Kern, Amsterdam 1886.

Juanmarti = Gramatica de la lengua de Maguindanao, por J. Juanmarti; Manila 1892.

3. Im Neuprovençalischen erscheint altprovençalisches schliessendes a als o, Meyer-Lübke, I, § 303; so lautet altes *egua*, *ega* „Stute" heute *ego*. — Das Gleiche findet im Minankabauischen statt. Während weitaus die meisten mlp. Idiome *lima* „fünf" sagen, so dass das a als ursprünglich gelten darf, hat das Minankabauische *limo*. Ich glaube, es tut nichts zur Sache, wenn die Qualität des o in beiden Idiomen auch nicht haarscharf die gleiche ist.

4. Auslautende Vokale werden im Griechischen vor anlautendem Vokal elidiert, Brugmann § 356 A 1. — Die nämliche Erscheinung hat das Malagasy, Cousins § 5 und § 6. Man schreibt und spricht *mandatsa* „schelten", man schreibt auch *mandatsa olona* „jemand schelten", spricht aber *mandats' olona*.

5. Statt der genannten Elision kann in beiden § 4 genannten Idiomen auch Krasis eintreten; Brugmann § 356 A 2 und Cousins § 18. Griechisches Beispiel: *προὔπτος*; Mala-

gasy Beispiel: das dreisilbige *maivana* „leicht" aus dem adjektivbildenden Präfix *ma* + Wurzel *ivana*.

6. In mehreren idg. Sprachen wird ursprünglich auslautender Diphthong zu einfachem Vokal, so im Kirchenslawischen, im Althochdeutschen. — Ebendasselbe bemerken wir in mehreren mlp. Idiomen. „Feuer" lautet in mlp. Sprachen, die einen altertümlichen Charakter haben, auf einen Diphthongen aus: Ilokanisch und Tagalisch *apuy*, Bagobo *apoy* Tiruray *afey*, Maguindanao *apuy*, Juanmarti, S. 95; das Malaiische hat dagegen *api*.

7. Im Altindischen bequemt sich auslautender Nasal dem Organ des folgenden Konsonanten an: statt *tam kavim* „diesen Dichter" spricht man *taṅ kavim*. — Dieses Gesetz tritt auch in mlp. Idiomen auf. Statt *rĕllaṅ na* sagt der Buginese *rĕllan na* „seine Hitze"; aus *anan* „Essbares Gewächs", Cousins § 72, + *be* „gross" macht der Madagasse *anambe*, das dann die Bedeutung „Rübe" bekommt.

8. In mehreren idg. Sprachen wird älteres auslautendes m später zu n; so älteres althochdeutsches *tagum* zu jüngerm *tagun*, *tagon*, Brugmann § 360 A 6. — Das Nämliche spielt sich auch im Malagasy ab. „Sechs" lautet in der Bisaya Panayana *anum*, in der Bisaya Cebuana *unum*, im Bolaang-Mongondou *onom*, im Toumpakewa *ĕnĕm*, etc., etc., überall stossen wir auf ein schliessendes m; und daher hat Kern S. 8 *ĕnĕm* als Urform festgestellt, was auch meine Ansicht ist. Das Malagasy hat dagegen *enina* = *enin* + Nachschlag-a, siehe § 11.

9. Im Griechischen fallen Verschlusslaute im Auslaut ab, bleiben aber, sobald sie ins Innere des Wortes zu stehen kommen, Brugmann § 356 A 11, also γάλα γάλακτος. Hiemit gehen mehrere mlp. Idiome parallel. „Kind" heisst in sehr vielen mlp. Sprachen *anak*, das Makassarische hat *ana*, daneben aber *pamanakaṅ* „Familie" = *pa* + *m* + *anak* + *aṅ*. Allerdings hat das Schwinden des k eine Nachwirkung bei *ana* hinterlassen, indem das schliessende a eigentümlich gefärbt ist.

10. Gewisse idg. und mlp. Sprachen dulden fast keine oder gar keine Konsonanten als Auslaut. Hier sind das Italienische, das Bimanesische und das Malagasy ganz kongruent, Cousins § 30. Das Italienische erlaubt nur in einigen Formwörtern schliessende Konsonanz: *il padre*, das Malagasy nur bei dem Formwort *an* „in, bei, auf", welches aber mit dem dazugehörigen Wort proklitisch verwächst, weswegen man auch nicht *an aty* „im Innern", sondern *anaty* schreibt.

11. Meyer-Lübke zeigt I § 384, dass im Romanischen auch Vokalzusatz am Ende der Wörter erscheint, so besonders in der portugiesischen Mundart von Beira Alta, z. B. *deuze* „Gott". — Dieses Phänomen kennt das Mlp. auch, und zwar in weit grösserer Verbreitung als das Idg. Obiges *anak*, § 9, lautet im Malagasy *anaka*, das portugiesische Lehnwort *mandor* „Aufseher" wird im Sangirischen zu *mandorĕ*. Im Malagasy fällt dieser Vokalzusatz wieder weg, wenn ein Suffix antritt oder wenn Komposition stattfindet, daher habe ich § 7 *anan* geschrieben, während das Wort, an und für sich genommen, *anăna* lautet.

12. Nach Noreen § 48 A 2*b* verliert im Althochdeutschen ursprüngliches *dont* „Zahn" den zweiten Dental, wenn er in Auslautstellung kommt, daher der Nom. Sg. *zan*. Im Inlaut, vor Vokalen, bleibt er, also Nom. Pl. *zendi;* nun ist aber die kürzere Form *zan* auch dahin gedrungen, wo zurecht nur *zand* stehen sollte, daher Nom. Pl. neben *zendi* auch *zeni*. — Ein ganz ähnlicher Vorgang spielt sich auch im Malagasy ab. Altjavanisches, neujavanisches, balinesisches, maduresisches, etc. *lĕpas* „frei" verliert im Malagasy das s, wenn es in den Auslaut kommt, daher *alefa* = *a* + *lefa* „befreit", behält es aber im Inlaut, vor Vokalen, daher *alefaso* = *a* + *lefas* + *o* „sei befreit"; nun hat sich aber die kürzere

Form *lefa* auch da eingenistet, wo dem Gesetz gemäss nur *lefas* stehen sollte, daher findet sich neben *alefaso* auch *alefao* = *a* + *lefa* + *o*.

13. Auslautendes i afficiert im Altindischen gewisse anlautende Konsonanten des folgenden Wortes, Brugmann 355 B 1. — Auf ähnliche Weise wirkt schliessendes i des Malagasy [In dieser Sprache ist für Schluss-i stets y geschrieben, ohne Modificierung der Aussprache] auf beginnenden Guttural des folgenden Wortes, und diese Wirkung ist eine Art Mouillierung. In dem Satze: *tsy gaga ny olona* „nicht erstaunt (sind) die Leute" erfährt das erste g von *gaga* diese Afficierung, weswegen man hie und da auch *giaga* schreibt.

14. Im Griechischen treten nicht selten sogenannte prothetische Vokale auf, so in ἐλεύθερος neben lateinischem *liber*. — Im Mlp. ist diese Erscheinung über viele Sprachen verbreitet, bei bodenständigen wie bei entlehnten Wörtern, so erscheint niederländisches *ton* „Tonne" im Dajakischen als *otoṅ*. Weder im Idg., Brugmann § 357 B 4, noch im Mlp., Adriani, Sangireesche Spraakkunst, S. 25, ist das Wesen aller dieser Erscheinungen klar erkannt.

15. Nach Meyer-Lübke I § 634 erleiden im Romanischen Titelwörter, die einem Eigennamen vorausgehen, oft Aphärese, so wird *Domna Maria* zu *na Maria*. — Etwas Ähnliches geschieht im Batakischen. Das Wort *ina* „Mutter" wird, wenn es vor einem Eigennamen steht, zu *na* gekürzt, z. B. *na n Djonaha* „Mutter des Djonaha". Mehr Einzelheiten hierüber sehe man bei Van der Tuuk, Tobasche Spraakkunst § 159, 3, von S. 316 letzte Zeile an.

LUZERN

PROF. DR. RENWARD BRANDSTETTER,
Mitglied der sprachforschenden Gesellschaft an der Sorbonne.

DIE WURZELCITATE IN DER RŪPASIDDHI.

(Abkürzungen: C. = Cāndra-Dhātupāṭha, ed. Liebich 1902; Dhātv. = Dhātvatthadīpanī von Hingulwala Jinaratana, Colombo 1895; Dhm. = Dhātumañjūsā ed. Don Andris da Silva Devarakkhita, Colombo 1872; Dhp. = der anonyme Pāli-Dhātupāṭha, über den cfr. Franke, Gesch. und Krit. der einheim. Pāli-Gr. und Lex. 1902, S. 58; P. = Dhātupāṭha der Pāṇini-Gramm.; R. = Rūpasiddhi ed. Guṇaratana, Colombo 1893—7).

Als ich S. 59 meiner Gesch. und Krit. über die Stellung der R. innerhalb der Dhātupāṭha-Literatur aburteilte, konnte ich mich im Wesentlichen nur auf das von Grünwedel Berlin 1883 herausgegebene 6. Cap. derselben stützen, da Guṇaratana's vollständige Ausgabe in Europa erst kurz vorher zugänglich geworden war und mehr als flüchtig von mir nicht mehr hatte durchgesehen werden können. Trotz der geringen Bedeutung der ganzen Frage trieb mich das wissenschaftliche Gewissen, mein Urteil an der ganzen R. nochmals nachzuprüfen, um auch auf diesem Specialgebiete der Pāliforschung reine Bahn zu machen. Das Resultat dieser Revision lege ich hier vor. Es bleibt im Ganzen bei dem a.a.O. Festgestellten.

Citate von Wurzelerklärungen giebt Buddhappiya in seiner R. nicht nur im 6. Cap., das über das Verbum handelt, sondern auch im 3. (Kāraka-) und namentlich im 7. (Kibbidhāna-) und 8. (Uṇādi-) Capitel.

Die Frage nach der Quelle dieser Citate stellt sich schon von vornherein insofern als eine complicirte dar, als Buddhapp. für eine Reihe Wurzeln an verschiedenen Stellen verschiedene Erklärungen citirt, von denen die eine zu dieser, die andere zu jener Gruppe von Wurzelwerken in engerer Beziehung steht. Er hat also zweifellos mehr als eine Vorlage benutzt. Solche Fälle sind z. B.: R. 489/90, 598 u. öfter *hu dānādānahavyapādānesu* (entfernt verwandt mit Dhm. 101 *hu dāne pi ca ādāne abyadāne ca*, mit Dhātv. 209 *hu dānasmiṃ* u. P. III, 1 *hu dāne . . .*) neben 650 *hu havane* (= C. III, 1). — R. 602 *kira vikiraṇe* (= Dhp. V [*tudādayo*] *kira vikiraṇe*, Dhm. 93 *kira dhātu vikiraṇe*) neben 635 *kira vikkhepe* (= P. VI, 116 u. C. VI, 105 *kṝ vikṣepe*). — R. 622 *ninda garahāyaṃ* (= Dhp. I. u. Dhm. 33) neben 655 *nidi kucchāyaṃ* (= Dhātv. 98 *nidi kucchāyaṃ* = P. I, 66 u. C. I, 23 *ṇidi kutsāyām*). — R. 635 *vā gatigandhanesu* (= P. II, 41 *vā gatigandhanayoḥ*) neben 659 *vā gatibandhanesu* (= Dhp. IV, Dhm. 100 u. 114, Dhātv. 179). — R. 637 *du gativuddhimhi* (: Dhm. 41 *du gativuddhyaṃ*) neben 664 *du gatimhi* (: Dhātv. 94 *du gatiyaṃ*, P. I. 991 u. C. I, 287 *du gatau*). Unter den bekannten in Betracht kommenden Dhātupāṭha's ist denn auch keiner mit den Wurzelcitaten der R. vor allen anderen so hervorragend nahe verwandt, dass er sich als deren Quelle κατ' ἐξοχήν bezeichnen liesse, während doch auf der

anderen Seite die R. mit jedem einzelnen von ihnen Besonderheiten gemeinsam hat. Das Verfahren Buddhappiya's bei der Wahl der Wurzelcitate war eklektisch-compilatorisch.

Es handelt sich dann zunächst um die Bestimmung des Gebietes im Ganzen, auf dem Buddhapp's Quellen lagen. Ganz besonders geringfügig sind die speciellen Entsprechungen mit den Sanskrit-Dhātupāṭha's, und zwar noch wesentlich geringfügiger mit C. allein (etwa 4 oder 5, s. Verf., J. P. T. S., laufender Jahrgang S. 111) als mit P. allein (etwa ein Dutzend: z. B. R. 283 *paṭha vyattiyaṃ vācāyaṃ* = P. I, 353 *paṭha vyaktāyāṃ vāci.* — R. 294 *rādha hiṃsāsaṃrādhesu* = P. IV, 84 *radha hiṃsāsaṃrāddhyoḥ.* — R. 495 u. ö. *bhuja pālanabhyavaharaṇesu* = P. VII, 17 *bhuja pālanābhyavahārayoḥ.* — R. 633 *vapa bījasantāne* = P. I, 1052 *ṭuvapa bījasaṃtāne* etc.), und etwa $1^1/_2$—2 Dutzend betragen die mit beiden zugleich (s. a. a. O. 106 f.). Es ist also sehr unwahrscheinlich, dass Buddhappiya einen Skt-Dhātupāṭha mit benutzt habe [1]). So weit C. in Betracht kommt, ist ja das auch schon auf anderem Wege von mir festgestellt J. P. T. S. a. a. O. S. 111. Zur Erklärung jener wenigen speciellen Congruenzen muss dann natürlich ein uns unbekannter Pāli-Dhātup. als vermittelndes Glied angenommen werden, der diese übereinstimmenden Wurzelerklärungen aus einem der oder aus den Skt-Dhātup's in die R. hinüberleitete (worüber unten mehr), während diejenigen, die zugleich in der R., in einem oder mehreren der vorliegenden oder in allen Pāli-Dhātupāṭha's, und bei P. oder C. oder beiden harmonieren (s. a. a. O., S. 107 f., 109 f.), sehr vermutlich durch eine dieser vorliegenden Pāli-Wurzellisten übermittelt sein werden. Ausser den schon in J. P. T. S. a. a. OO. belegten Kategorien der Congruenzen mit C. oder mit C. und P. müssen hier noch diejenigen durch Beispiele erläutert werden, an denen nur P., nicht C. participirt.

R. = Dhm. = P: R. 464, 608 u. 615 *rudi assuvimocane* = Dhm. 37 = P. II, 58 *rudir aśruvimocane.* R. 488/9 u. ö. *hana hiṃsāgatisu* = Dhm. 98 = P. II, 2 *hana hiṃsāgatyoḥ.* R. 600 u. ö. *rabha rābhasse* = Dhm. 51 = P. I, 1023 *rabha rābhasye.*

R. = Dhātv. = P.: R. 466 u. ö. *jara vayohānimhi* = Dhātv. 343 = P. IV, 22; IX, 24 u. X, 272 *jṝṣ vayohānau.* R. 513 *manta guttabhāsane* = Dhātv. 306 *manta guttabhāsanamhi* = P. X, 140 *matri guptabhāṣaṇe.* U. a. — R. = Dhm. = Dhp. = P.: R. 610 u. 664 *masa āmasane* = Dhm. 72 = Dhp. I = P. VI, 131 *mṛśa āmarśane.* R. = Dhātv. = Dhp. = P.: R. 468/9 u. ö. *sada visaraṇagatyavasādanesu* = Dhp. I. [im Kopenh. Ms.] = Dhātv. 106 = P. I, 907 *ṣadḷ viśaraṇagatyavasādaneṣu.*

R. = Dhātv. = Dhm. = P.: R. 487 *brū viyattiyaṃ vācāyaṃ* = Dhātv. 153/4 = Dhm. 99 *brū vācāyaṃ viyattiyaṃ* = P. II, 35 *brūñ vyaktāyāṃ vāci.*

Unter den Pāli-Dhātupāṭha's scheint der R. am fernsten der Dhp., näher die Dhm. und die Dhātv., d. h. die Wurzelliste der Saddanīti [2]), und zwar jede dieser beiden etwa gleich nahe zu stehen — möglicherweise freilich die Dhm. doch etwas näher als die Dhātv., da Zahl, Reihenfolge und Bezeichnung der Wurzelklassen nur in Dhm. und R. (Cap. VI, 460 ff. und VII, 630) genau die gleiche ist.

R = Dhp.: R. 474 u. ö. *nuda kkhepe* nur = Dhp. V. — R. 498 u. 654 *vu saṃvaraṇe* = Dhp. VIII (*svādayo*). — R. 528 *ghaṭa īhāyaṃ* = Dhp. I. — R. 579 u. 634 *bhikkha yācane* = Dhp. I. — R. 585 u. 610 *puccha pucchane* = Dhp. I. — R. 600 *siddha saṃsiddhimhi* =

---

1) Was das Verhältnis zu Hemacandra's Dhātup. anbetrifft, so ist an meinem Urteil von Gesch. und Krit. S. 63/4 auch mit Bezug auf die R. Nichts zu ändern.

2) Wenn anders die Dhātv. wirklich eine getreue Bearbeitung der Saddanīti-Wurzeln und nur von diesen ist.

Dhp. *sidha* [beide Mss. freilich *pidha*].. *saṃsiddhiyaṃ*. — R. 554 u. 605 *ruha janane* = Dhp.I.

R. = Dhm.: R. 495 u. ö. *chidi dvedhākaraṇe* = Dhm. 103 (Dhp. IV *chida*, P. VII, 3 u. C. VII, 3 *dvaidhīkaraṇe*). — R. sowohl 516 u. 614 *gupa gopane* wie 650 *gupa saṃvaraṇe* = Dhm. 45 *gūpa gopanake gupa saṃvaraṇe*. — R. 600 u. 627 *vica vivecane* = Dhm. 8. — R. 616 *sara gaticintāyaṃ* = Dhm. 58 *sara gaticintā*. — R. 638 *masu macchare* = Dhm. 73 *masu macchere*. — R. 644 *iñja kampane* = Dhm. 13. — R. 645 *dava davane* = Dhm. 69. — R. 657 *karaṇḍi bhājanatthe* = Dhm. 27 *karaṇḍa bhājanatthamhi*. — R. ebda *daṇḍi āṇāyaṃ* = Dhm. 132 *daḍi āṇāyaṃ*. — R. ebda *raṇḍi hiṃsāyaṃ* = Dhm. 26 *raḍi hiṃsāyaṃ*. — R. ebda *gaḍi sannicaye* = Dhm. 25. — R. ebda *aḍi aṇḍatthe* = Dhm. 28. — R. 659 *caṇḍi caṇḍikke:* vgl. Dhm. 24 *caṇḍa caṇḍikke*. — R. 658 *gandha sūcane* = Dhm. 137. — R. 659 *bhagandha secane* = Dhm. 35 *bhaganda secane*. — R. ebda *maca roce:* Dhm. 9 *maca rocane*. — R. ebda *bahu saṃkhyāne* = Dhm. 81. — R. 664 *sida siṅgāre:* Dhm. 36 *sida siṅgārapākesu*. — R. ebda *khajja bhakkhane* = Dhm. 16. — R. ebda *kura akkose* = Dhm. 61.

R. = Dhātv.: R. 462/3 u. ö. *vaca viyattiyaṃ vācāyaṃ* = Dhātv. 32. — R. 513 u. ö. *cinta cintāyaṃ* = Dhātv. 306. — R. 517 *kita rogāpanayane:* Dhātv. 85 *kita vāsarogāpanayanesu ca*. — R. 518/9 *māna vīmaṃsapūjāsu* = Dhātv. 323. — R. 554 *dara anādare:* Dhātv. 157 *darā 'nādaraādisu*. — R. 607 u. 644 *nata gattavināme* = Dhātv. 236 *nata gattavināmasmiṃ*. — R. 610 *bhasa bhassane* = Dhātv. 188 *bhassa bh⁰*. — R. 614 u. ö. *mada ummāde* = Dhātv. 239 *mad' ummāde*. — R. 615 u. 645 *vamu uggiraṇe* = Dhātv. 147. — R. 617 u. 635 *sādha saṃsiddhimhi* = Dhātv. 242 *sādha saṃsiddhimhi*. — R. 644 *katha kathane* = Dhātv. 311. — R. 650 *vara saṃvaraṇe* = Dhātv. 160. — R. 654 u. ö. *su hiṃsāyaṃ* = Dhātv. 262. — R. 655 u. 664 *udi pasavanakiledanesu* = Dhātv. 231. — R. 659 *sabi maṇḍale* = Dhātv. 332. — R. 663 *isa pariyesane* = Dhātv. 208 *isa pariyesasmiṃ*. — R. ebda *asu kkhepe* = Dhātv. 251. — R. 664 *kapu hiṃsātakkalagandhesu:* Dhātv. 122 *kapu hiṃsādisu* [1].

Hat aber Buddhapp. auch verschieden stark die einzelnen Pāli-Dhātup.'s ausgenutzt, so spricht doch Nichts dagegen, wohl aber die oben nachgewiesene Duplicität mancher Citate dafür, dass er sie alle benutzt hat.

Aber nicht nur alle jetzt noch vorhandenen. Er hat augenscheinlich mindestens noch einen Pāli-Dhātup. gekannt und benutzt, der abhanden gekommen ist. Dafür sprach oben schon ein Grund, s. vorige S. — Ferner sind Wurzelerklärungen wie R. 294 *duha jighiṃsāyaṃ* gegenüber P. IV, 88 *druha jighāṃsāyām* auf der einen und Dhm. 53 *dubha jigiṃsane* u. Dhp. I *dubha jigiṃsāyaṃ* auf der anderen Seite ja gar nicht anders zu erklären als durch Annahme eines vermittelnden Pāli-Dhātup., denn R. *h* von *duha* u. *gh* von *jighiṃsāyaṃ* ist älter als das *bh* u. *g* von Dhp. u. Dhm., und doch kann *i* von *jighiṃsāyaṃ* nicht P., sondern nur einem Pāli-Werke entstammen. — Der Ueberlieferungsfehler von R. 619 *cāya santānapūjanesu*, „*cāy* bedeutet Zusammenhang und Verehrung" setzt eine Grundform *tāya-cāyā santānapūjanesu* voraus, also eine, die weder mit Dhm. 57 *cāya sampūjane tāya santāne*, noch Dhp. I *tāya santāne cāya pūjāyaṃ*, noch Dhātv. 152 *tāya santānapālane cāya pūjānisāmane*, noch mit Pāṇ. I, 518 *tāyṛ saṃtānapālanayoḥ* + I, 929 *cāyṛ pūjāniśāmanayoḥ*, noch mit C. I, 431 *tāyṛ saṃtāne* + I, 604 *cāyṛ pūjāyām* sich deckt und doch von fast allen Etwas hat.

---

1) Diejenigen Wurzelerklärungen der R. aufzuzählen, die zugleich 2 oder allen 3 anderen Pāli-Dhātup's gemeinsam sind, wäre zwecklos, da sich aus ihnen in keiner Richtung ein neuer Gesichtspunkt ergiebt. Man sieht ihnen nicht an, aus welchem bestimmten Pāli-Dhātup. Buddhapp. jede einzelne entnommen hat.

Aus diesem verlorenen Pāli-Dhātup. werden dann wohl auch die meisten der recht zahlreichen vorläufig der R. allein eigentümlichen Wurzelerklärungen geflossen sein (natürlich nach Abzug derjenigen, die Buddhapp. selbst erfunden hat, vgl. J. P. T. S. a. a. O., S. 104): z. B. R. 615 *khida uttāsane;* 630 *asa sabbhāve;* 650 *vida maṃgalle;* R. 665 *kī dhanaviyoge;* u. a., während das alleinstehende *khuda pipāsāyaṃ* von R. 655 statt *jighacchāyaṃ* wohl einfach auf temporäre Gedächtnistrübung des Verf. oder Abschreibers zurückzuführen ist.

Wenn man Buddhapp.'s Wurzelcitate für buchstabengetreu halten darf, dann war jener Pāli-Dhātup. im Gegensatz zu Dhp., Dhm. und Dhātv. charakterisirt dadurch, dass der L. S. von *i*-Feminina stets oder mindestens fast stets auf-*imhi* auslautete. Das die Vorliebe für diese Form eine Eigentümlichkeit Buddhapp.'s gewesen und von ihm den Citaten aufgezwängt sei, ist deshalb unwahrscheinlich, weil zuweilen in Dhm. und, besonders, in Dhātv. oder in beiden die gleiche Form entspricht (so R. 283, 425 u. ö. *gamu sappa gatimhi* = Dhm. 1 = Dhātv. 223. — R. 563 *aya gatimhi* = Dhm. 57 = Dhātv. 149. — R. 466 u. ö. *jara vayohānimhi* = Dhātv. 343. — R. 498 *hi gatimhi* = Dhm. 119. — R. ebda u. 655 *saka sattimhi* = Dhm. 119 u. Dhātv. 267. — R. 529 u. 568 *dusa appītimhi* = Dhātv. 251. — R. 544 u. ö. *i gatimhi* wie Dhm. 97 *i ajjhāne gatimhi ca* u. Dhātv. 1 *i gatimhi.* — R. 554 u. 631 *su gatimhi* = Dhātv. 183. — R. 654 *ara gatimhi* = Dhātv. 164. — R. 577 u. 663 *juta dittimhi* = Dhm. 30. — R. 664 *maya gatimhi* = Dhm. 57).

Das Studium der Pāli-Dhātupāṭha's hat also in jeder Richtung der Untersuchung immer wieder zu dem Schlusse geführt, dass noch ein Pāli-Dhātup. vorhanden gewesen sein muss, der jetzt verloren ist (vgl. Gesch. und Krit. S. 59; u. J. P. T. S., a. a. O. 112), wie auch eine verlorene Pāli-Grammatik (Gesch. und Krit. S. 3 ff.) und ein verlorener synonymischer (S. 68 ff.) und wahrscheinlich auch homonymischer (S. 75; 79) Pāli-Kośa erschlossen werden musste. Es ist sonach, wenn auch nicht zu erweisen, so doch recht gut möglich, dass die einheimische Pāli-Philologie frühzeitig ein vollständiges grammatisch-lexicalisches Compendium besass, das später in Vergessenheit geraten ist.

Königsberg i/Pr. R. OTTO FRANKE.

DE ZENDING VAN MENG K'I NAAR JAVA EN DE STICHTING VAN MADJAPAHIT.

Een der gebeurtenissen uit de oude geschiedenis van Java, die door den heer Groeneveldt in zijne zoo belangrijke Notes on the Malay Archipelago and Malacca, Batavia 1876, het uitvoerigst zijn behandeld en toegelicht, is de expeditie, die in 1292 door den Keizer van China uit het Mongoolsche stamhuis, Choebilai, tegen den Koning van Java werd uitgerust, en in het volgende jaar op het oostelijk deel van dat eiland krijg voerde. Hoewel geheel afwijkende van de inlandsche berichten over die jaren, zooals ze door Dr. Brandes in zijn Pararaton, Batavia 1897, zijn verzameld, blijven de mededeelingen der Chineezen voor ons van de hoogste waarde, door de officiëele bronnen waaruit ze geput zijn, en door de zoo veel wetenschappelijker, chronologisch nauwkeurige methode van hunne geschiedschrijving. Doch hoeveel merkwaardigs in de Notes over den loop dezer expeditie van 1292 ook is medegedeeld, het is er verre van af, dat niet verschillende punten nog duister blijven. Zoo is de eigenlijke oorzaak van den krijg al even weinig opgehelderd, als wij iets vernemen over hetgeen na afloop daarvan is voorgevallen. Dit laatste heeft den heer Groeneveldt aanleiding gegeven om te onderstellen [1]), dat de Joeën-dynastie zich verder niet meer met onzen Archipel bemoeide. Voor zoover Java betreft, is dit vermoeden onjuist; tot aan den val van dat stamhuis werden er geregeld betrekkingen onderhouden. Daarentegen vindt Dr. Brandes het waarschijnlijk dat de zending van Meng K'i, wiens mishandelen door den Koning van Java den oorlog deed uitbarsten, zou hebben plaats gehad vóór 1280, of eigenlijk reeds vóór 1275 [2]); terwijl wij dat gezantschap thans zeker kunnen stellen op minstens 1289, hetgeen volkomen de gissing van den heer Groeneveldt bevestigt, dat zulks „niet vele jaren vóór 1292" [3]) zou zijn geschied. De heer Groeneveldt heeft zijn verslag geput, behalve uit de biographieën van de drie voornaamste Chineesche krijgsoversten, uit de beschrijving van Java die in Hoofdstuk 210 van de *Joeën sji* [4]) voorkomt. Ongelukkig is echter deze officieële geschiedenis van de Mongoolsche dynastie met groote haast in elkander gezet. In 1369 werd het lijvige werk, dat uit 210 boeken of hoofdstukken bestaat, door een comité van 16 geleerden in 6 maanden gereed gemaakt [5]). Daaraan is het zeker toe te schrijven, dat de bijzonderheden omtrent Java in het bovengenoemde 210de Hoofdstuk zoo onvolledig gebleven zijn, en al wat vóór en na

1) Notes, pag. 68. 2) Pararaton, pag. 86, noot 6. 3) Notes, pag. 32. 4) 元史

5) E. Bretschneider, Mediaeval Researches from Eastern Asiatic sources. Londen 1888. Vol. I, pag. 180.

de expeditie van 1293 geschiedde niet aldaar maar elders in het werk is te vinden. Elke officieele geschiedenis van eene Chineesche dynastie begint steeds met de Afdeeling *Pen ki* [1]) of Keizerlijke Kronieken, waarin de gebeurtenissen van elke regeering streng chronologisch worden opgesomd. In deze *Pen ki* van de *Joeën-sji* nu komen onder verschillende jaren tusschen 1280 en 1367 ettelijke meest zeer beknopte berichten over Java en andere deelen van den Archipel voor. Het is een wel wat omslachtig werk die opgaven te vinden in de 47 hoofdstukken, die te zamen deze *Pen ki* uitmaken. Doch er bestaat nog eene meer beknopte geschiedenis der Mongoolsche dynastie, de *Joeën sji leï piën* [2]), waarin in Hoofdstuk 42 de voornaamste gebeurtenissen omtrent Java in een geregeld verhaal zijn bijeengebracht, dat in zijn onderdeelen geheel in de officiëele *Pen ki* der *Joeën sji* is terug te vinden en dus op authentieke gegevens berust. Een andere belangrijke bron voor de kennis van den tijd, dien wij hier bespreken is de *Ngan nan tsji lio* [3]) door den Annamitischen Prins Li Tse [4]), een tijdgenoot van Choebilai geschreven, waaruit wij de oogmerken van dezen Keizer betreffende de landen in het Zuiden en Zuidoosten van China kunnen leeren kennen, omdat er verscheidene van zijne Decreten in bewaard zijn gebleven. De beperkte ruimte, die mij hier ten dienste staat, laat niet toe meer uitvoerig te worden; ik hoop later gelegenheid te hebben, daarop elders terug te komen. Maar wat deze verschillende berichten ons leeren, komt hierop neer.

Het verkeer met de eilanden van onzen Archipel had in de middeleeuwen in China uitsluitend plaats van uit de zuidelijke zeeplaatsen, in het bijzonder uit de haven van Ts'joeëntsjou [5]), het Çaiton van Marco Polo. Slechts wie deze stad in bezit had, was meester van den buitenlandschen handel, en kon over zee met de vreemde rijken in het Zuiden in betrekking treden. Nu waren het juist deze beide gewesten Foekiën en Kwangtoeng, die het langst hebben weerstand geboden aan de uit het Noorden en Westen aanrukkende Mongolen. Eerst in November 1275 kwamen deze over de Jang-tseu; in April 1276 viel de hoofdstad Hangtsjou, in December van dat jaar Foetsjou en een maand later werd Ts'joeëntsjou aan hen overgeleverd door den Gouverneur P'oe Sjeöe-keng [6]), die door den buitenlandschen handel schatrijk was geworden en die nu naar den vijand overliep. Doch een ernstige opstand in het Noordwesten door 's Keizers neef Kaidoe dwong de Mongolen zich tijdelijk terug te trekken en eerst in November 1277 kwam Ts'joeëntsjou op nieuw en voor goed hun in handen, een maand later gevolgd door den val van Kanton. Doch de partij van den jeugdigen Keizer uit de ten ondergang veroordeelde Soeng-dynastie hield nog hardnekkig in het Zuiden stand, tot eindelijk in Maart 1279 de jonge vorst na een verloren zeeslag in zee sprong en het geheele land nu in handen was van Choebilai. Men ziet, dat zoolang deze hevige strijd duurde, er van gezantschappen naar verre gewesten over zee geen sprake kon zijn, al waren de Mongolen volstrekt niet afkeerig om met het buitenland in verbinding te komen. Zoo lezen wij in de

---

1) 本紀.

2) 元史類編, dat is: de Geschiedenis der Joeën-dynastie, bijeenverzameld en gerangschikt, in 1699 geschreven door 邵遠平 Sjau Joeën-p'ing, meer bekend onder zijn letterkundigen naam 戒山 Kiai Sjan.

3) 安南志畧 of Gedenkschriften van Annam, in 20 Boeken.

4) 黎崱. In 1896 is hiervan te Peking eene Fransche vertaling verschenen door Camille Sainson, onder den titel: Mémoires sur l'Annam.

5) 泉州.

6) 蒲壽庚.

officiëele Annalen [1]) dat in September 1278, dus eenige maanden na den val van Ts'joeën-tsjou, de Generaal So-toe en de bovenvermelde P'oe-Sjeöe-keng order kregen om aan de vreemde zeeschepen, die kwamen om handel te drijven, mede te deelen, dat zij evenals vroeger konden komen en gaan en op de Keizerlijke bescherming konden rekenen. Ruim twee jaren later, in November 1280 wordt de naam Java [2]) voor het eerst vermeld, toen een gezant met een proclamatie naar dit rijk en naar Kiautsji [3]) werd gezonden, en het bevel daartoe werd in de volgende maand herhaald [4]). Hieruit schijnt van Indië uit geantwoord te zijn, want in December 1281 werd bevolen den gezant van den Koning van Java aan te zeggen, dat zijn meester persoonlijk aan het Chineesche Hof moest verschijnen [5]). Dat is zeker niet geschied; daarentegen vinden wij in Augustus 1282 vermeld [6]), dat twee hooge ambtenaren, de Sjo'eën-wei Meng K'ing-joeën en de Wan-hoe Soen-Sjing-foe [7]), die naar Java gezonden waren, bij hunne terugkomst door Meng-koe-tai [8]), die in Foekiën bevel voerde, werden gevangen gezet. Maar de Keizer beval ze weder vrij te laten. Juist vier jaren later, in Augustus 1286 [9]) werden Pi-la-man [10]) en anderen als gezanten naar Java afgevaardigd. Van dat tijdstip af gingen en kwamen er gezanten zonder tusschenpoozen. Vervolgens zond de keizer Meng den Jioe-tsjing of rechter-assistent [11]), om het (vroegere) bevel om naar het Chineesche Hof te gaan te doen eerbiedigen. Doch de Vorst des lands verminkte het gelaat van den gezant en zond hem daarna terug. De Keizer ontstak in hevigen toorn, en was vast besloten den vijand te kastijden [12]). In Maart 1292 werden daarop de drie legerhoofden aangewezen, die den veldtocht tegen Java zouden leiden [13]). De bijzonderheden van dezen oorlog zijn voortreffelijk in de Notes medegedeeld en toegelicht. In Januari 1294 [14]) vermelden de Annalen den terugkeer van de veldoversten in China en hun onthaal door den Keizer. Een maand later stierf de tachtigjarige Choebilai, en zijn kleinzoon, die hem opvolgde, gaf terstond eene andere richting aan zijne staatkunde tegenover het buitenland. Reeds in Mei van dat zelfde jaar kondigde hij eene algemeene amnestie af en deed hij overal den strijd staken [15]).

Hoe beknopt de hierboven medegedeelde bijzonderheden ook zijn, zij leeren ons toch veel, wat tot dusverre nog onbekend was, en vooral geven zij ons de verklaring van de oorzaken der expeditie van 1293. Sedert 1281 verlangde de Keizer, dat de Koning van Java in persoon aan zijn hof zou komen om hem te huldigen, maar deze Vorst was daartoe niet bereid. Toen werd eindelijk omstreeks 1289 Meng K'i gezonden om op de inwilliging van 's Keizers eisch aan te dringen [16]). De Javaansche Vorst, blijkbaar verbitterd, deed

---

1) *Joeën sji* Bk X, pag. 7 recto.

2) 爪哇 Tsjau-wa.

3) 交趾; het tegenwoordige Toengking.

4) *Joeën sji* Bk XI, pag. 5 verso en 6 recto.

5) Idem Bk XI, pag. 13 recto.

6) Idem Bk XII, pag. 5 verso.

7) 宣慰孟慶元。萬戶孫勝夫.

8) 孟古岱.

9) *Joeën sji* Bk XIV, pag. 5 verso.

10) 必剌蠻 = Birman of Wiraman?

11) In andere berichten heet hij Meng K'i 孟琪 of 孟淇.

12) 至元二十三年遣必剌蠻等至爪哇。自是通使往來無間。後遣孟右丞持詔往。國主刺其面遣歸。帝怒決意伐之. *Joeën sji leï piën.* Bk XLII, pag. 35 recto.

13) *Joeën sji* Bk XVII, pag. 2 verso.

14) Idem Bk XVII, pag. 16 recto.

15) Idem Bk XVIII, pag. 1 verso; *Ngan-nan tsji lio*, Bk II, pag. 6 verso, waar een hierop betrekking hebbend edikt tot den Koning van Annam gericht, volledig is opgenomen.

16) Nergens, noch in de *Joeën sji*, noch in de *Joeën sji leï piën* wordt de juiste datum van Meng K'i's zending genoemd; wij zagen boven echter reeds, dat zij minstens eenige jaren na Augustus 1286 moet heb-

den Keizerlijken afgevaardigde eene bloedige beleediging aan, en de oorlog was onvermijdelijk geworden. Was het enkel heerschzucht, die Choebilai er toe dreef aan een buitenlandsch vorst den eisch te stellen hem in persoon te komen huldigen? De Chineesche berichten omtrent Java zeggen ons daaromtrent niets. Doch het bovenaangehaalde *Ngan-nan tsji lio* leert ons, dat met Annam juist hetzelfde geschied was, en is zeer uitvoerig omtrent de beweegredenen. Toen Choebilai's grootvader Tsinggis-chan het grootste deel van Azië aan zich had onderworpen en een wereldrijk gesticht had, stelde hij kort voor zijn dood, die in 1227 plaats vond, een wetboek op, de Jasa, dat niet meer in zijn geheel is bewaard gebleven. Het schijnt uit twee deelen te hebben bestaan: een strafwetboek, waarvan Arabische en Perzische schrijvers ettelijke artikelen ons hebben medegedeeld, en een verzameling voorschriften voor zijne opvolgers bij het besturen van het Rijk. Van deze laatste afdeeling zouden wij in het geheel niets weten, indien niet een zestal artikelen, over de plichten der naburige vorsten of vazallen, door Choebilai werden opgenoemd in enkele zijner edikten, tot den Koning van Annam gericht. Zij luiden aldus: 1° in alle vazallenstaten moet het Hoofd van den staat in persoon aan het Hof komen; 2° zijne zoons en broeders moeten daar als gijzelaars blijven vertoeven; 3° er moet eene volkstelling plaats hebben (om de hoegrootheid van de schatting te kunnen bepalen); 4° hulptroepen moeten geleverd worden; 5° schatting moet worden betaald en 6° Mongoolsche gouverneurs (daroega's) zullen worden aangesteld om voor de uitvoering van deze bevelen te waken [1]). Geen wonder dat Choebilai deze buitensporige eischen nergens kon ingewilligd krijgen, en dat zijne lange regeering eene aaneenschakeling is geweest van vruchtelooze krijgstochten zoowel tegen Annam en Tsjampa als tegen Japan en Java. En van daar dat zijn opvolger, terstond na zijne troonsbestijging, vrede sloot en met het buitenland weder op goede voet trachtte te komen.

Een belangrijk punt blijft nog ter bespreking over. Wie was de Javaansche Vorst, die den Chineeschen gezant dusdanig mishandeld had? De Chineesche berichten vermelden zijn naam niet, en de Indische, die de aanleiding tot den oorlog geheel anders voorstellen, natuurlijk evenmin. Doch uit eene passage in het levensbericht van Sji-pi [2]) heeft men willen afleiden, dat het Kĕrtanagara, Koning van Toemapĕl [3]), geweest is, die echter volgens de Pararaton reeds in 1275 gedood werd. Daaruit heeft Dr. Brandes willen besluiten, dat dus de zending van Meng K'i vóór dat jaar moet hebben plaats gehad [4]). Wij weten nu, dat dit onjuist is. Maar in het bovengenoemde levensbericht staat ook alleen, dat

---

ben plaats gehad. En in het levensbericht van Sji-pi, *Joeën sji* Boek CLXII, pag. 9 v° komt de volgende mededeeling voor: In den winter van 1289 (Nov. 1289—Jan. 1290) kwam Sji-pi aan het Hof. In die dagen wenschte de Keizer Java te tuchtigen. 至元二十六年冬史弼入朝。時世祖欲征爪哇. Dat er toch nog ruim twee jaren verliepen vóór de expeditie gereed was, kwam waarschijnlijk door den ongunstigen binnenlandschen toestand, die de laatste regeeringsjaren van den ouden Choebilai kenmerkte, met name door den opstand in Kiangnan en de troebelen bij den val van den minister Sengko.

1) 太祖皇帝聖制。凡有歸附之國。君長親朝。子弟入質。編民數。出軍役。輸納稅賦。仍置達魯花赤。統治之。此六事. In een edikt van Augustus 1267, toen de Mongolen door het veroveren van Junnan naburen van Annam waren geworden; later nog eens herhaald in 1275 en in 1281, toen Annam al even weinig geneigd bleek te gehoorzamen als Java. Zie *Ngan nan tsji lio*, Boek II, pag. 1 v°, 2 v° en 3 v°, en de vertaling bij C. Sainson, Mémoires sur l'Annam pag. 101, 104 en 108.

2) *Joeën-sji*, Boek CLXII, pag. 9 recto.

3) Notes, bladz. 33; Pararaton, bl. 99.

4) Pararaton, bl. 86, noot 6.

toen de Chineesche vloot in 1293 op de kust van Java landde, Java met het naburige Kalang in strijd was, en voorts vermeldt het, dat de Vorst van Java (Toemapĕl), Kĕrtanagara, (vroeger) door den Vorst van Kalang, Djaja Katong, gedood was geworden, en dat de schoonzoon van eerstgenoemden vorst, Toehan Widjaja, (nu) met Djaja Katong in oorlog was, enz. De Pararaton verhaalt, dat Toemapĕl van 1275 af onderworpen is geweest aan den Vorst van Kalang (Daha), Djaja Katong. Laatstgenoemde was dus omstreeks 1289 Koning van Java, en hij moet het dus geweest zijn, die in dat jaar Meng K'i ontving.

Is derhalve dit punt opgehelderd, dan rest ons nog de vraag, of wij alsnu met grooter nauwkeurigheid dan tot dusverre het stichtingsjaar van Madjapahit kunnen bepalen. Toen de heer Groeneveldt in 1876 zijne Notes schreef, gaf hij, op grond van hetgeen toen bekend was, het tijdvak van tusschen 1280 (doch vermoedelijk later) en 1293 [1]. Dr. Brandes nam daarom in zijn chronologisch overzicht [2]) het jaartal 1292 maar met een vraagteeken aan, terwijl de heer Rouffaer [3]) het vrij veilig vindt om als datum het jaar 1278 te stellen. De Chineesche berichten nu zeggen niets omtrent de stichting; zij vermelden de plaats voor het eerst in het voorjaar van 1293. Kunnen zij dus in dit opzicht al geen opheldering geven, nu de zending van Meng K'i in het juiste licht is gesteld, zijn zij ook niet langer een bezwaar tegen hetgeen uit de Pararaton valt af te leiden. De geloofwaardigheid en nauwkeurigheid van dit geschiedwerk wordt ook nog op eene andere plaats in de Chineesche Annalen bevestigd. Zoo vertellen zij [4]), hoe in Januari 1328 de Vorst van Java, Djajanagara [5]), door een gezant een goudgestreepten panter, een witten aap en eene witte kakatoe liet aanbieden, en hoe de Keizer hem daarop de volgende maand de toezegging van zijne bescherming deed, en hem als tegengeschenk kleedingstukken benevens boog en pijlen deed toekomen. Djajanagara nu regeerde, volgens het Javaansche bericht [6]), juist tot 1328. Later hoop ik elders gelegenheid te hebben hierop nader terug te komen. Het bovenstaande moge voldoende zijn om aan te toonen welk een schat van gegevens nog in de Chineesche berichten ligt opgesloten omtrent de wederzijdsche betrekkingen tusschen China en Nederlandsch-Indië.

Leiden, Februari 1903. F. G. KRAMP.

---

1) Notes, bladz. 33, noot 4.
2) Pararaton, blz. 213.
3) Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, Deel II, bladz. 442 en Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van N. I. VIe reeks, 6e deel, bl. 112.
4) *Joeën-sji*, Boek XXX, bladz. 14 recto en 15 recto.
5) 札牙納哥, Tsja-ja-na-ko.
6) Pararaton, bl. 214.

V ET *W* HOLLANDAIS.

Plus d'une fois j'ai essayé de faire entendre à des Parisiens, notamment à mon ami M. Louis Havet, la différence entre *v* et *w* hollandais. Ils tendaient l'oreille, et je répétais: *vader*, *water*, *vee*, *wee*, *vier*, *wier*, *val*, *wal*, *voelen*, *woelen*, puis, prenant deux cas où ces consonnes sont intervocaliques: *leven*, *leeuwen*, *nieuwe*, *brieven*. Le résultat fut nul. Ils n'arrivaient pas à saisir la différence. M. Havet, pour clore la séance, me déclara que pour lui, dans le nom de son ami le professeur Van Herwerden, le *v* de *van* et le *w* de *werden* étaient „le même phonème".

La question a souvent attiré l'attention de phonéticiens étrangers. M. Storm, dans son *Englische Philologie* (I p. 45 sv.) a consigné le résultat de ses propres observations et de celles de M. Sweet ainsi que celui d'une enquête faite par lui à ce sujet, indirectement auprès de feu M. de Vries de Leyde, directement auprès de l'angliste hollandais M. Stoffel et du grand linguiste auquel cette page est dédiée, M. Kern.

Le résultat de ces observations et de ces enquêtes revient à ceci: le *v* hollandais est une labio-dentale fricative intermédiaire entre le *v* français et le *f* (Storm) ou qui flotte entre *f* et *w* chuchoté en penchant plutôt vers le *w* (Brücke et de Vries); il n'est jamais complètement vocalique; initial, il est „half-voiced" et passe souvent à *f* (Storm, Sweet, Kern); même entre deux voyelles il n'est que semi-vocalique (Storm). Le Hollandais identifie plutôt son *w* que son *v* avec le *v* français (Stoffel). Le *w* hollandais est bilabial et toujours entièrement vocalique; il ressemble au *w* des Allemands du Sud, quoique plus „étroit"; le *w* des Allemands du Nord, dans un mot comme *Löwe*, sonne à l'oreille d'un Hollandais plutôt comme *v*, *leuve* (Kern).

Parmi les définitions données de notre *w* par d'autres phonéticiens hollandais, je note les suivantes:

M. Van Helten, dans une note au bas de la p. 121 du t. XXXVI de la *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, dit: „initial et après une consonne (sauf *k*) le *w* hollandais est une spirante labio-dentale ou bilabiale, prononcée avec le reste d'un léger arrondissement des lèvres et une légère élévation de la langue; devant les voyelles arrondies *o*, *ö*, *u* (*wonder*, *wurgen*, *woest*) *w* est toujours bilabial; il est identique avec le *v* français, sauf que dans celui-ci, le léger arrondissement de la lèvre est encore moins sensible et qu'il n'y a pas d'élévation de la langue; le *v* hollandais est toujours une labio-dentale désarrondie simple."

M. W. S. Logeman, dans son étude sur le système phonétique du hollandais parlé normal (*Phonetische Studien* III, p. 283) caractérise le *w* comme à peu près identique au *w* des Allemands du Nord et au *v* anglais; d'après lui, le *v* et le *w* sont l'un et l'autre des labio-dentales, avec cette seule différence que, pour dire *v*, la lèvre inférieure se serre davantage contre les dents d'en haut.

M. Roorda (*Klankleer*, 2e éd. p. 47) lui aussi, ne voit entre *v* et *w* qu'une différence graduelle d'intensité. „Si la lèvre inférieure touche légèrement les dents d'en haut, on obtient le *w* de *waar;* si l'attouchement est plus fort, on a le *v* de *van.*" Il ajoute que les deux consonnes sont quelquefois confondues, dans ce sens que le son de *w* est parfois renforcé; *wreede* (*cruelle*) sonne d'ordinaire comme *vrede* (*paix*). D'après cet auteur, *v* et *w* sont, d'ordinaire, l'un et l'autre vocaliques, mais deviennent soufflés après une consonne forte: *'t ware*, *'t vele.*

Un phonéticien hollandais dont l'oreille est d'une extrême finesse, M. Eykman, professeur d'anglais au lycée d'Amsterdam, a consacré à son propre parler comparé à l'anglais une étude détaillée, qu'a publiée la revue *De drie Talen* (année 1898). Voici ce que j'y trouve sur les deux consonnes en question.

„Mon *w* (chuchoté) est une labio-dentale. Au commencement d'un mot ou d'une syllabe (*water*, *bewerken*), ou lorsqu'il est précédé d'une consonne (*zwaar*, *twaalf*), puis, entre *-e: u* ou *-iu* et la voyelle atone de la syllabe finale (*leeuwen*, *nieuwe*), il est nettement explosif." M. Eykman semble admettre que son *w* est toujours vocalique, même après une explosive sourde (*twaalf*), tandis que, chez d'autres, le *w*, dans ces conditions, est généralement soufflé.

M. Eykman décrit son *v* comme une labio-dentale fricative, le correspondant vocalique du *f*. L'orthographe, dit-il avec raison, ne distingue par toujours ces deux sons; dans *lief en leed*, la labio-dentale, devenue intervocalique, est vocalique (donc *v*); dans *veertig*, au contraire, elle est soufflée (donc *f*). Il observe encore, d'accord en cela avec M. Sweet, que le *v* hollandais initial commence par être soufflé, pour devenir ensuite vocalique; *vijf* se prononcerait donc *fvèjf.*

Il suffit, je pense, d'enregistrer ces différentes opinions pour faire ressortir le manque d'accord et, parfois, un certain manque de précision, dans la description de deux phonèmes que l'oreille du Hollandais distingue très bien l'un de l'autre et que, sauf des cas exceptionnels tels que *wreed* (voyez plus haut), elle ne confondra jamais dans la prononciation.

En face de ces divergences et de ces hésitations il y a, je crois, quelque intérêt à publier quelques-unes des expériences que j'ai faites au sujet du *v* et du *w* dans mon petit laboratoire de phonétique expérimentale. Comme je les prononce moi-même l'un et l'autre d'une façon normale (la prononciation habituelle du *v* initial comme *f* est dialectale; elle se trouve chez les Frisons et, d'après M. Kern, chez les juifs allemands d'Amsterdam), j'ai cru pouvoir me contenter pour le moment d'observer et d'enregistrer mes propres articulations, sauf à les comparer avec celles de quelques personnes de mon entourage.

Mes tracés ont été obtenus d'après la méthode de l'abbé Rousselot par des plumes fixées sur des tambours de Marey. L'air contenu dans ces tambours a été mis en vibration par communication directe à travers des tubes de caoutchouc. Pour la voix (cette ligne donne la force expiratoire, les vibrations de l'air sortant de la bouche et marque la „tenue" des explosives), je me suis servi d'une embouchure ordinaire ou d'une embouchure percée dans une de ses parois, pour permettre à une petite ampoule placée entre la lèvre inférieure et les dents d'inscrire en même temps la pression de la lèvre contre les dents. Les vibrations du nez ont été obtenues au moyen d'une olive fixée dans une des narines. Celles du larynx par la capsule Rousselot appliquée sur la pomme d'Adam, où la retenait une bande de toile gommée ou une cravate de caoutchouc; ces dernières ne sont pas toujours nettement indiquées sur mes tracés.

Voici les principaux résultats de mes expériences:

1°. Dans la prononciation normale, *v* et *w* sont d'ordinaire l'un et l'autre des labiodentales. Cependant *w* est parfois bilabial. Chez quelques personnes — mais elles sont

rares et leur prononciation se fait remarquer, en général, comme différant de la prononciation habituelle — il l'est toujours, même à l'initiale. Chez d'autres, chez moi aussi, il peut devenir bilabial, sans l'être cependant toujours, après une voyelle (*eeuwig, nieuwe*) ou après la diphtongue *òu* (*vrouwen*, *rouwig*), mais seulement après l'accent et surtout lorsque la première syllabe est prononcée avec emphase (*voor eeuwig*); dans *lawaai*, *zoo waar* mon *w* est toujours labio-dental. La force d'expiration semble être un peu plus grande pour le *w* bilabial que pour le *w* labio-dental (Fig. 1 p. 366).

La différence de son entre les deux phonèmes *v* et *w* ne provient pas en premier lieu d'une pression plus ou moins forte de la lèvre contre les dents; cette énergie se modifie suivant l'accent général de la phrase; dans *vader!* le *v* peut être articulé très doucement, dans le cri de *water!!* la lèvre peut se serrer très fortement contre les dents, sans que, dans les deux cas, le son spécial du phonème en soit altéré. Ce qui établit en premier lieu et avant tout la différence entre *v* et *w*, c'est que le point d'articulation n'est pas le même.

Pour *v*, comme pour *f*, dont *v* est la sonore, la lèvre inférieure s'élève vers les dents d'en haut de façon à ce que les dents touchent environ le milieu de la lèvre. Le souffle s'échappe entre la lèvre et les dents dans une direction légèrement oblique et va frapper contre la lèvre supérieure. C'est ce dernier contact qui donne au *v* son bruit caractéristique. Qu'on élève et qu'on écarte avec les doigts la lèvre supérieure, le son spécial de *v* sera à peine perceptible.

Pour *w*, la lèvre inférieure monte plus haut et rentre davantage vers l'intérieur de la bouche. L'endroit où les dents la touchent n'est pas situé au milieu, mais à quelques millimètres plus près de la limite extérieure de la muqueuse. Plus on voudra donner d'énergie au *w* (*wel wel?!*), plus la lèvre rentrera. Le souffle s'échappe ainsi dans une direction franchement horizontale. Je crois bien aussi que, pour *w*, la pressiou des dents sur la lèvre est plutôt bilatérale, ce qui amène, ou ce qui permet, un léger avancement du milieu de la lèvré.

Cette différence d'articulation me paraît ressortir d'une façon très nette des deux photogra-

W hollandais V hollandais

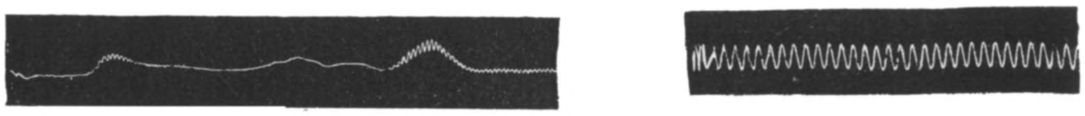
phies que j'ai l'avantage de pouvoir insérer dans cette étude. Voici, en outre, une petite expé-

rience que tout Hollandais pourra faire facilement: qu'il prononce successivement — avec assez de lenteur pour que la sensation ne soit pas trop rapide et en essayant de distinguer *v* de *f*, — *geef veel*, *geef weinig*. Il sentira que, pour passer du dernier phonème de *geef* au premier de *veel*, la lèvre reste à la même place, tandis que, entre *geef* et *weinig*, elle monte et rentre ou essaye au moins de rentrer; si elle ne parvient pas à se glisser un peu sous les dents, on la sentira s'appuyer plus fortement contre cette barrière.

2°. Le *v* est franchement une s p i r a n t e, et partant prolongeable. Le *w*, lorsqu'il est bilabial (voyez plus haut), l'est aussi; il est alors la constrictive de *b*. Mais on peut se demander si le *w* labio-dental, c'est-à-dire le *w* ordinaire, ne se rappoche pas plutôt des occlusives. Ce qui paraît certain, c'est d'abord — tous mes tracés le montrent clairement (comparez *voorwaar* et *waarvoor* fig. 2, 3, *voel je veel* et *woel je warm* fig. 4, 5, *evenver* et *evenwicht* fig. 6, 7, *ik voel het wel* et *ik weet niet veel* fig. 8, 9, *ga voort* et *te wapen* fig. 10, 11) — que la force d'expiration est beaucoup plus grande pour *v* que pour *w*; ensuite que le bruit spécial et caractéristique du *w* provient beaucoup moins du passage de l'air entre la lèvre et les dents que de la rupture du contact entre les dents et la lèvre, ce qui le rapproche de *m* et *n*, et surtout de *l* et de *j*, dont le son spécial se reconnaît aussi avec le plus de netteté au moment où le contact est rompu. Je ne crois pas que, dans le parler ordinaire, le *w* soit jamais une explosive orale dans le sens absolu du mot; la bouche n'est jamais complètement fermée, même lorsque le *w* est prolongé et prononcé avec une grande énergie (voyez le tracé de *te w... apen* fig. 11, où les vibrations de la voix sont ininterrompues). Pour obtenir l'occlusion complète, c'est-à-dire pour arriver à prononcer la véritable explosive labio-dentale, il faut faire rentrer

Fig. 1 (weer wee; w labio-dental et bilabial).

Vo.

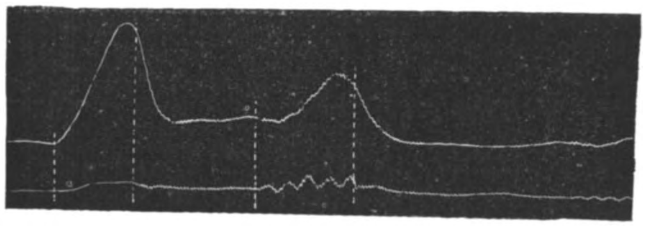


w labio-dent. w bilab.

50 V D (vitesse de rotation de tous les tracés, sauf ceux de fig. 12)

Fig. 2 (voorwaar)

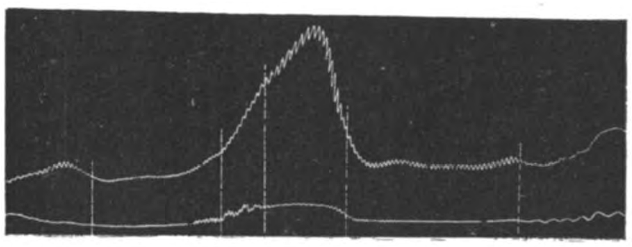
Vo.
Fl.



v oo r w aa r

Fig. 3 (waarvoor)

Vo
Dl.



w aa r v oo r

Fig. 4 (voel je veel?)

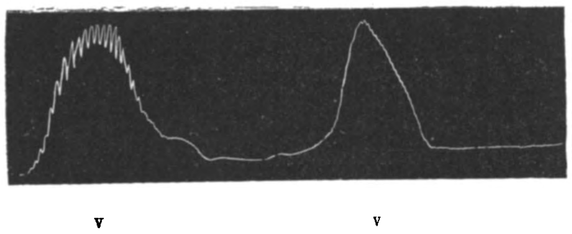


Fig. 5 (woel je warm)

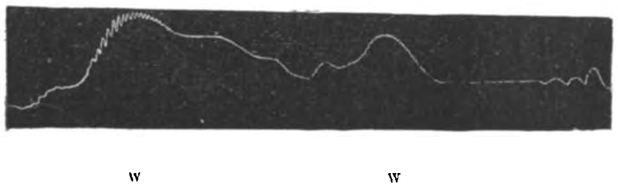


Fig. 6 (evenver)

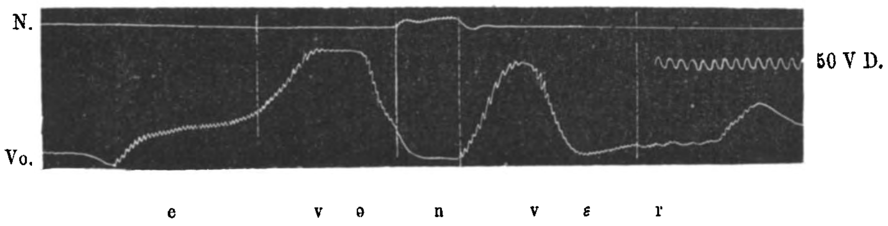


Fig. 7 (evenwicht)

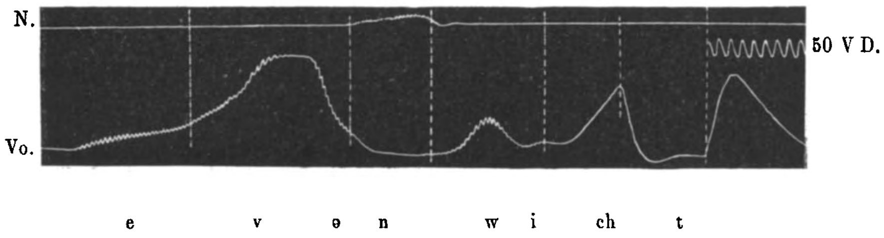


Fig. 8 (ik voel het wel)

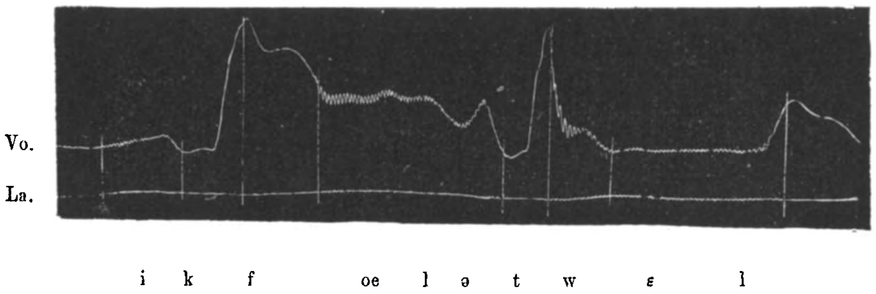


Fig. 9 (ik weet niet veel)

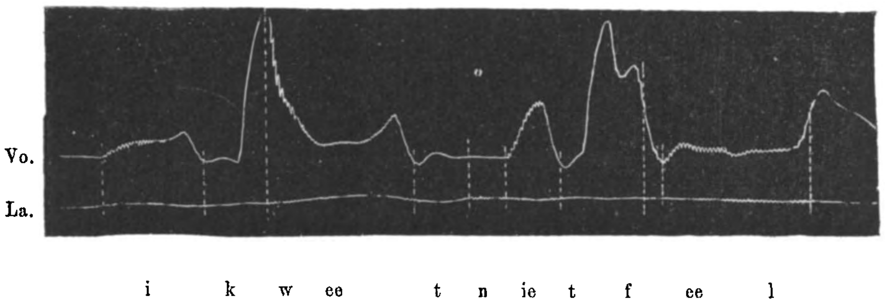


Fig. 10 (ga v . . . . oort)

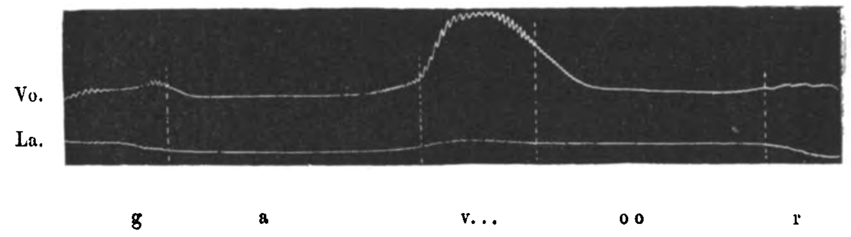
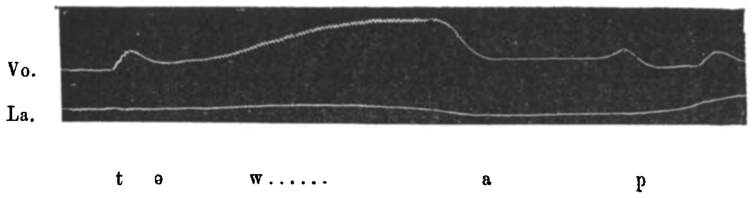


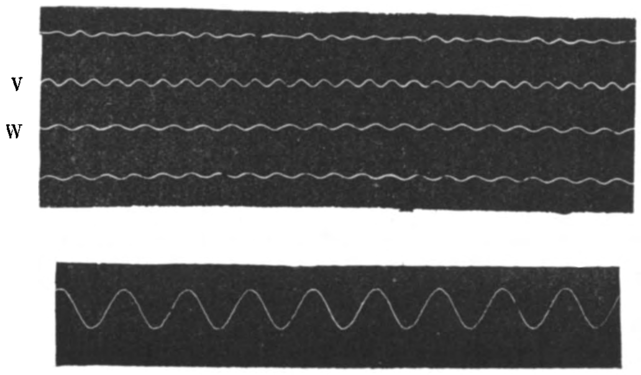
Fig 11 (te w . . . . . . apen)



considérablement la lèvre, appuyer fortement les dents sur la partie supérieure de la peau tendue du menton et rompre brusquement le contact. Le bruit produit par cette explosion artificielle est nettement *w*, identique à celui du *w* ordinaire. Il conviendrait donc plutôt d'appeler *w* une continue semi-explosive.

La différence constante et très notable de la force expiratoire amène encore une autre différence entre *v* et *w*, différence qui doit, elle aussi, se traduire pour l'oreille par une différence acoustique. Une expiration moins forte amènera pour *w* une tension moins énergique des cordes vocales, et celle-ci amènera une différence de ton dans le „Blählaut" du *w* comparé à celui du *v*. Pour vérifier ce fait, que mon oreille avait cru percevoir, j'ai enregistré spécialement, après avoir donné à mon cylindre la rotation la plus rapide, les vibrations du larynx de *v* et celles de *w* (fig. 12). La différence est appréciable; le ton de *w* indique un peu moins de vibrations dans la seconde que celui de *v*. Cette différence de force expiratoire et de diapason du „Blählaut" n'est, d'ailleurs, qu'un des symptômes de l'articulation plus lâche de *w*. Il est vrai, comme nous l'avons vu, que le *w* peut être prononcé avec emphase. Mais dans les conditions ordinaires, il sera moins „étroit" que *v;* la lèvre appuyera donc moins fortement contre les dents, comme le montre la ligne de l'ampoule des fig. 2, 3, 13 à 18.

Fig. 12 (vibrations du larynx de r. v. w. z.)



50 V D (rotation rapide)

3°. Le *w* est toujours vocalique, comme l'indiquent clairement les vibrations de la ligne de la voix et celles de la ligne du larynx. Il est même vocalique après une explosive

soufflée, tandis que, dans le dernier cas, le *v* ne l'est jamais. (Voyez fig. 13 à 18, où le lecteur trouvera *v* et *w* après *p*, *t* et *k*). C'est ce qui explique que dans „l'accent" dialectal des habitants de Groningue, l'assimilation de la soufflée et son changement en vocalique, qui se produit toujours devant une voyelle et devant *r*, *l*, *m*, *n*, se produit aussi devant *w*, jamais devant *v*. A Groningue j'entends dire *didwater* (*dit water*), *igwil* (*ik wil*) comme on y dit *didoor* (*dit oor*), *didle'm* (*dit leven*), mais *dit v(f)oorstel*, *ik v(f)oel*. Le *v* est généralement vocalique entre deux voyelles (fig. 6, 7, 10) et après un *r* ou une nasale, comme le montrent les tracés de *evenver*, (fig. 6) *waarvoor* (fig. 3). A l'initiale mes tracés le montrent soufflé dans *voorwaar* (fig. 2), vocalique dans *voel je veel* (fig. 4).

Fig. 13 (koop veel)

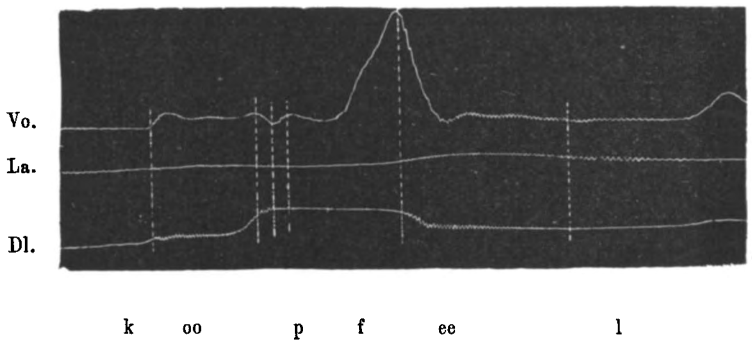


Fig. 14 ('k hoop wel)

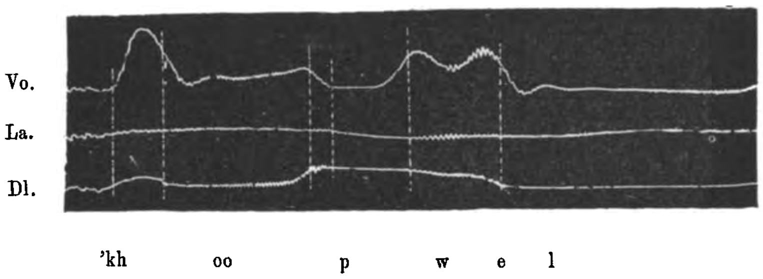


Fig. 15 (laat varen)

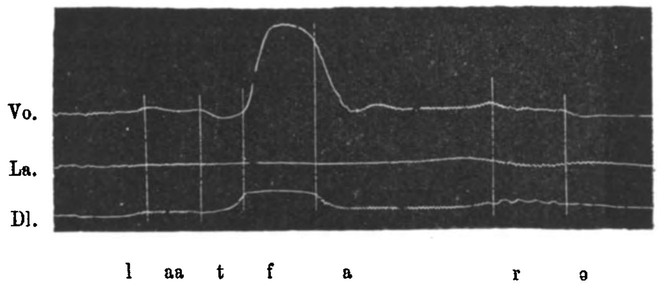


Fig. 16 (dat wezen)

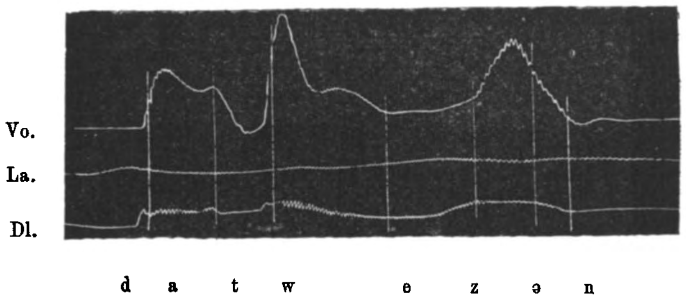


Fig. 17 (ik voel wat)

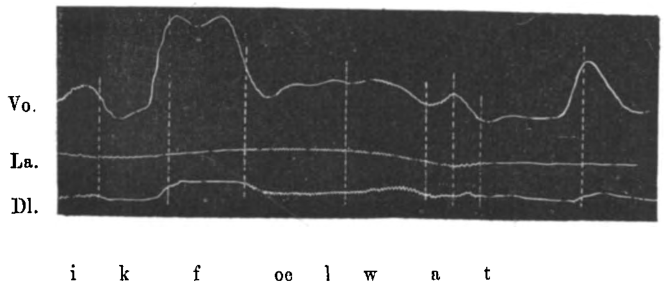
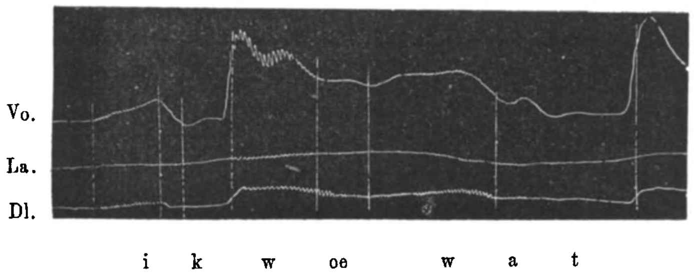


Fig. 18 (ik woel wat)



Même lorsqu'il est très vocalique, le *v* hollandais n'arrive pas à la sonorité du *v* français; la sonorité de celui-ci est si grande qu'elle n'est pas diminuée par les explosives soufflées qui précèdent immédiatement (Voyez fig. 19, 20, 21 *cap-vert*, *cett'verité*, *mais qu'voulez-vous*). Cependant le *v* hollandais ressemble au *v* français par le point d'articulation et la force expiratoire (comparez *voel je veel* et *voulez-vous*, fig. 4 et 22). Le Hollandais qui voudrait prononcer le *v* français comme son *w*, ne donnerait pas à la consonne française sa véritable valeur. S'il est tenté de l'identifier avec ce dernier phonème, c'est qu'il est induit en erreur par le caractère invariablement vocalique du *v* français et, peut-être, par une douceur plus grande provenant de la nature du contact des dents avec la lèvre. M. Vietor (*Elemente*, p. 220 de la 3e édition), remarque que, dans *v* français, c'est le bord inférieur des dents et non pas, comme dans *v* allemand (et hollandais), leur surface extérieure, contre lequel vient s'appuyer la lèvre.

Fig. 19 (cap vert)

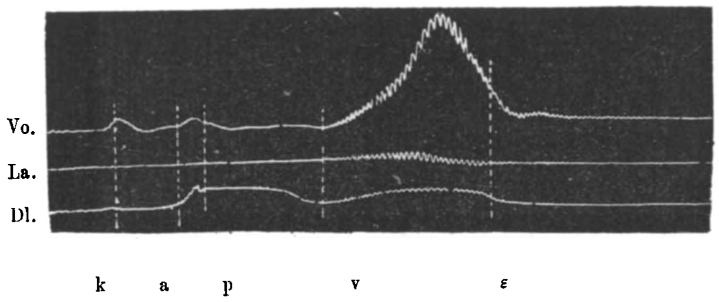


Fig. 20 (cette vérité)

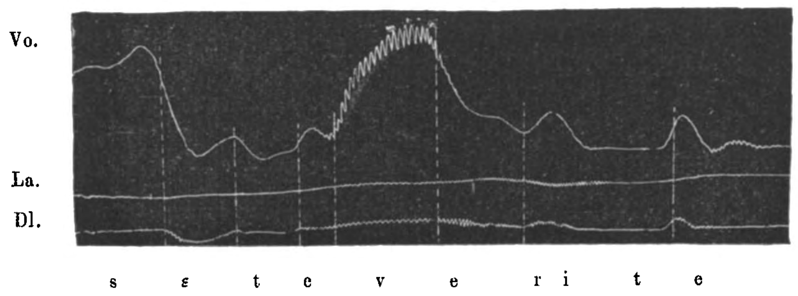


Fig. 21 (mais que voulez-vous?)

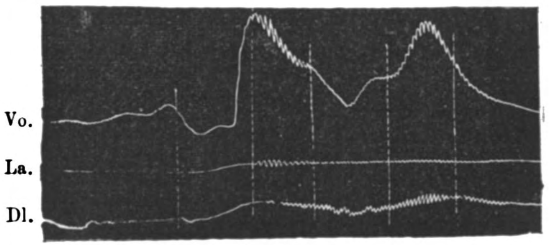
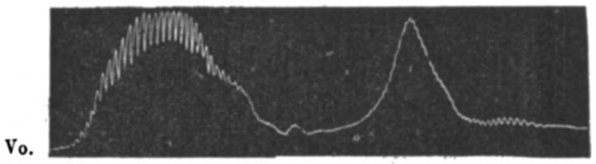


Fig. 22 (voulez-vous?)



Abréviations: Vo. = voix (embouchure). — La. = Vibrations du larynx (capsule). — Dl. = Pression de la lèvre inférieure contre les dents (ampoule). — N. = Nez (olive). — V D. = Vibrations doubles du diapason.

GRONINGUE. A. G. VAN HAMEL.

FRAGMENT OF A BUDDHIST ORDINATION-RITUAL IN SANSKRIT

DISCOVERED AND EDITED

BY

CECIL BENDALL, M. A.,
Professor of Sanskrit in the University of Cambridge.

The document now published, though a mere mutilated fragment, has the interest of being unique in Sanskrit literature.

The extant ordination-rituals are those of the Sthavira-vādinas preserved in the Pali Canon, and of some other schools extant in Tibetan and in Chinese, of which no complete specimen has been published in Europe.

The modest size of my fragment renders it suitable for the present collection; while its contents seem to me specially appropriate to this occasion. For, if there be one merit more striking than another in the great contributions to our knowledge of Buddhism made by our friend and master Kern, it is that he has studied it from all sides, controlling the tradition of one school by that of another, and thus giving a connected picture of the complex whole.

The fragment was discovered by me in December 1898 in a bundle of loose palm-leaves tied up in the cloth wrapper of some classical Sanskrit MSS, preserved in the Durbar-library at Kāṭhmāṇḍu, Nepal [1]). These documents having been most liberally lent to me for use at the India Office in London, I there made from the leaf itself both my first transcript and the photographs now published.

The leaf measures at present about 13 inches long, but it is badly broken on the left hand-side, and may well have measured once 18 or 19 inches like some of these found with it. On looking at the left of the reverse (B), one sees that a column of writing has disappeared. The fracture doubtless took place at the second string-hole.

The leaf was written in Northern India, probably not in the Eastern portion, about A.D. 900.

The general aspect of the letters, especially as to the prevalent horizontal line closing the top of nearly every letter, is more modern than the leaves of the Pali Vinaya-text discovered at the same time and exhibited last year at the Hamburg-Congress with the date c. 800 assigned.

The following forms are archaic: *i* medial, *th*, *dh*, *s*; against these we may set the more modern *k* and especially the modern *y* (with transitional forms in B. 6). Transitional are the forms of *ā*, both initial and medial. There are several forms of each and *arśā* (B. 2) is specially archaic.

Ś shows a peculiar form, not unlike the modern Bengali *p;* but in *paścād* (B. 3) it anticipates the modern Nepalese-Bengali form.

l, *ṣ* and *h* show the so-called 'Western' form.

---

1) An account of the collection was given by me in JRAS, 1900, p. 345; but the date suggested for the present document is (as will be seen) too modern.

Punctuation is very scanty. I have accordingly introduced *daṇḍas* and half-*daṇḍas*, where needed or suggested by broken Sandhi. My notes of interrogation in *square-brackets* [?] for punctuation, must be distinguished from the sign (?) appended to doubtful words [1]).

The language is fairly correct Sanskrit.

See however A. 4, note. Occasional lapses such as *bhagaṃdala* (for °dara) and *virālikā* (vidār°) may be due in part to the unfamiliarity of these words. The Sandhi is rather inconsistent and careless.

A new point of great interest is the unmistakeable use of *mā* = Gk. μή interrogative.

The really negative character of the questions is seen by comparing *mā* [*asi*] *rājabhaṭī* (A 6) with the Pali *na'si rājabhaṭī* Oldenberg Vin. P. II. p. 271.

The use of Sanskrit at all for liturgical purposes is significant for Buddhist ecclesiastical history. In the *Ugraparipṛcchā* a Mahāyāna work of about the 1st Century A.D. (on the versions and fragments of which I am at present at work), the old monastic system seems already on the decline. This leads me to regard the present fragment as probably earlier than the Christian era.

As to the school to which the ritual belongs, I have little doubt that it is the Mūla-sarvāstivāda.

This impression is founded on information kindly and promptly supplied to me by my friend the Revd U. Wogihara, a Buddhist monk from Japan now studying at Strassburg, who has been good enough to examine for me several Vinaya-books preserved in Chinese [2]). The references to the Chinese versions [3]) in my notes rest accordingly on his authority.

I have not as yet found the work in Tibetan, though I have briefly examined one work of the above-named school extant in the Tanjur.

The corresponding Pali text is Cullavagga X 17 (Oldenberg's text vol. 2; translation SBE vol. 20).

1) Doubtful *syllables* are marked by dots below.

2) My lamented friend the late Thomas Watters sent me accounts of the similar formularies of the Dharmagupta and Mahāsaṅgha schools (Nanjio's Cat. Nos. 1163, 1119).

3) I-tsing's 'Record of the Buddhist religion' (tr. Takakusu) gives of course details of the Vinaya of several schools. Dr. Huth's 'Buddhistische Sühnregeln' deals with another side of the subject.

TEXT.

A (obverse)

1. ... kārikayā bhikṣuṇyā vandanāṃ kṛtvā purastān mṛdūni [*sic*] āsane niṣadya bhikṣuṇīnāṃ yatrābhiḥ saṃvaraiḥ brahmaca[r]yo [**col. 2**] pasthāna saṃvṛti[r] yācitavyā ['] evaṃ ca puna[r] yācitavyā [|] śṛṇotu me āyikāḥ ['] aham evaṃnāmikā arthaheto[r]nnā [ma]

2. ... [tri]bhiḥ saṃvarair brahmacaryopasthānaṃ saṃvṛtiṃ yācati ['] evaṃnāmikāyā upādhyāyikāyā [|] dadātu me āyikāsaṃghaḥ tribhiḥ saṃ [**col. 2**] varaiḥ brahmacaryopasthānasaṃ[vṛ]tiṃ evaṃnāmikāyā upādhyāyikāyāḥ anukampakaḥ anukampyām upādāya [|] evaṃ dvi

3. ... puna[r] jñapti[ḥ] karaṇīyāḥ [*sic*] [|] śṛṇotu me āyikāḥ saṃghaḥ ['] iyam evaṃnāmikāyāḥ upādhyāyikāyā upasaṃ [**col. 2**] patprekṣiṇī ['] iyam evaṃnāmikā āyikāsaṃghā tribhiḥ saṃvatsaraiḥ brahmacaryopasthānaṃ saṃvṛtim yācati [|] evaṃnāma

4. ... yam evaṃnāmikām evaṃnāmikāyā upādhyāyikāyā antarāyikāṃ dharmāṃ [*sic*] pṛccheya me ['] eṣā jñaptiḥ [|] śṛṇu tvam evaṃnā [**col. 2**] mike ['] ayaṃ te satyakālo [']yaṃ bhūtakālaḥ yat te [']haṃ kiṃcit pṛcchāmi sarvatatva-yācir adeyā (?) bhūtābhūtaṃ vā bhūta-

5. ... [viṃśativa]rśā vā kumārikā paripūrṇaṃ te paṃcacīvaraṃ ca pātraṃ ca paripūrṇaṃ [|] jīvati te mātā [?] pitarau vā [?] svāmī [?] anujñātāsi mātā [**col. 2**] pitṛbhyāṃ svena vā svāminā [?] dattā te bhikṣuṇīsaṃghena dve varṣe śikṣā [?] saṃvṛtir dattā [?] śikṣitāsi dve varṣe ṣaḍbhir dharmaiḥ

6. ... pariśūddhāsy anavadyā (?) pariśuddhā [|] m[āsi] dāsī [m]āhṛtilā mā prāptikā mā vaktavyakā mā rājabhaṭī mā rājapaliśī [**col. 2**] mā te rājāpathyaṃ karma kṛtaṃ vā kāritaṃ vā [?] mā ṣaṇḍhikā mā paṇḍikā mā bhikṣudūṣikā | mā steyasaṃvāsikā mā

7. ... ghātikā mā saṃghabhedikā mā tathāgatasyāntik[e] duṣṭacittaru[dhiro]tpādikā [?] māsi caurī dhvajavarddhikā [?] mā te kasyacit ki [**col. 2**] yid [*sic*] deyam alpaṃ vā prabhūtaṃ vā [?] māsi caṇḍā māsi śokahatā māsi garbhiṇī māsi avyaṃjanā

A. 1. *arthahetor nāma* sc. *upādhyāyikāyā gṛhṇāmi* see B. 1. below and compare Mvgg. I. 74. 1 *nāham ussahāmi therassa nāmaṃ gahetuṃ garu me thero.* Similar scruples about naming revered names are common throughout the East.

3. *saṃvatsaraiḥ* is doubtless written in confusion for *saṃvaraiḥ*.

4. *antarāyika* is new to Sanskrit, though well known in Pali. The forms in *-āṃ* must be errors for acc. pl. in *ān*.

yāci is new to literature, though mentioned in the Kāśikā (ad III. iii. 110). *ādeyā*, if correct, for *ādeyā*; but it is of course possible that we must read *sarva*[ṃ]*ta*[*t*] *tvayā* followed by some adj. in fem. instr.

5. *paṃcac.* Chinese agrees (compare I-tsing 'Record' tr. Takakusu, p. 78); number of robes not specified in corresponding Pali.

6. *hṛtilā* (or °*kā?*). The questions in the corresponding Chinese of Pāszepa (Nanjio 1137) are as to whether the candidate has come with a view of 'stealing' [from the saṃgha] or 'making profit' [out of it]. These seem to me to confirm our readings, though I am not quite sure about the correctness of the *translation* of the first word. It would seem more natural to connect it with *dāsī* and make it mean 'a slave carried off by force'.

For *prāptikā* compare *pattika* in Jāt. I. 122. 7 'maker of profit, shareholder'.

vaktavyakā in spite of its odd appearance is substantially confirmed by the Ch. which Mr. Wogihara would render 'involved' either in 'disputes' or 'accusations'. The original formulary used, I take it, some semi-vernacular equivalent of the noun *vaktavyatā*.

rājabhaṭī occurs both in the Pali and the corresponding section (for monks) in the Mahāvyutpatti, 271. 43. *rājapaliśī* or °*parṇiśī* is not clear to me. Pāszepa's Ch. equivalent seems to mean: 'feared by the royal family'. His next two expressions refer to 'poisoning' or 'injuring' the royal family; so that '*apathyaṃ karma*' is clearly a significant euphemism [1]).

Equivalents of the remaining four expressions occur in the Ch. in the same order: cf. Mahāvy. 271. 13, 19, 10, 1.

7. Mahāvy. 271. 7—9, 44.

kasyacit... deyaṃ: cf. Pali: '*anaṇāsi?*'

---

1) In the version of I-tsing (Nanjio 1131) the three references to the *rāja* following *rājabhaṭī* are replaced by a requirement for the king's authorisation for his servant to join the Order.

B (reverse)

1. ... pravraj[i]tān api ['] kaccit te samyag-brahmacaryaṃ ca[rit]aṃ [?] kinnāmā tvaṃ [?] evaṃnāmikī ['] kinnāmā te upādhyāyi [**col. 2**] kā arthahetor nāma gṛhṇāmi evaṃnāmā me upādhyāyikā [‖] śṛṇu tvam evaṃnāmike ['] bhavanti khalu strīṇā[ṃ] ime evaṃrū[pa]

2. ... rudhiraṃ pittaṃ bhagaṃdalā kshayaḥ klamaḥ p[ā]maḥ pa[ṇḍ]uroga-madhumeha-hikkā chardī viralikā arśā [']sti [।] mūtrarogaḥ ślīpa [**col. 2**] daṃ kāsaḥ śvāsaḥ śoṣo ['] pasmāraḥ [।] lohaliṅga-visarpo visūcikā ['] aṅgadāha-pārśvadāho [']sthibhedaḥ ekāhikaḥ dvya[hika]

3. ... nte anye vā punar evājātīyāḥ ravitaḥ (?) paścād brahmacaryopasthānaṃ saṃvṛti-[r]jñaptidvitīyena karmaṇā deyā evaṃ ca puna [**col. 2**] r deyā [।] śṛṇotu me āyikā-saṃghaḥ iyam evaṃnāmikā upasaṃpatprekṣā strī dvādaśavarṣagṛhayuktā paripūrṇaviṃ[śativarṣakumārikā]

4. ... sa evaṃnāmikā āyikāsaṃghā [*sic*] tribhiḥ saṃvatsaraiḥ brahmacaryopasthānasaṃvṛtiṃ yācate evaṃnāmikayā upādhyāyika [**col. 2**] yā [।] saced āyikāsaṃghasya prāptakālaṃ kṣamate anujānātu āyikāsaṃghaḥ yad āyikāsaṃghaḥ evaṃnāmikayā

5. ... evaṃ karma 'karttavyaṃ [।] śṛṇotu me āyikāsamgha iyam evaṃnāmikāy[ā]ḥ upasaṃpatprekṣā । strī aṣṭadaśavarṣagṛhayu [**col. 2**] ktā paripūrṇaviṃśativarṣā vā kumārikā paripūrṇaviṃśativarṣā vā kumārikāḥ paripūrṇam asyāḥ paṃcacī[varam]

6. ... saṃvaraiḥ brahmacaryopasthānasaṃvṛtiṃ yācate evaṃnāmikayā upādhyāyikayā tad āyikāsaṃghaḥ evaṃnāmāyāḥ [*sic*] [**col. 2**] tribhiḥ saṃvarair brahmacaryopasthānasaṃvṛtiṃ dadāti evaṃnāmikāyāḥ upādhyāyikāyāḥ ā sāmāyikāṃ

7. ... yāḥ sā tūṣṇīṃ [।] na kṣamate bhāṣatām iyaṃ prathamā karmavācanā । evaṃ dvir api śṛṇotu me āyikāssaṃghaḥ etad eva sa [**col. 2**] rvam etad eva vaktavyaṃ evaṃ dvir api trir api vaktavyaṃ.

B. 2. See Mahāvy. § 284 (referred to as 'M'; Jolly's 'Medicin' as 'J'). *rudhiram p.* J. § 60. *bhag°* J. § 77. *klama* M. 39. *pāmaḥ.* I am not sure of this restoration; if I am right, it would be a blunder for *pāmā;* cf. M. 13 and J. § 68 (14)
pāṇḍur. J. § 59. *madhum.* J. § 56. (20). *hikkā* J. § 63. *chardi* J. § 53. *virālikā* (°*dār*°) J. § 67. (19). *arśā* J. § . *mūtraroga;* °rodha M. 37. *ślīp* J. § 73. *kāsa, śv.* J. § 62. *śoṣo'pa* (together in the Pali, Cv. X. 17. 1) J. §§ 61, 93. *lohal.* M. 24 *visarpo* J. § 70. *visū* J. § 52. *aṅgad.* — *bhedaḥ* M. 40—47. *ekāhikah, dvya* [hika] M. 48, 49.

3. Without a context to guide, it is difficult to reconstruct; possibly *evaṃjātīyā(ḥ) racitāḥ* may turn out correct.

5. Dr. Speyer suggests *gṛhavṛttā.* Possibly the scribe lapsed into a Pali form *vuttā.* In l. 3 the syllable following *gṛha* looks certainly like *yu.*

ZUR ENTWICKELUNG DER VOCALE VOR *W* IM NIEDERLÄNDISCHEN.

Kögels durchführung einer unterscheidung zwischen einfachem und verschärftem *w* (*u̯* und *u̯u̯*) hat die schwierigen fragen über die entwickelung der vor *w* stehnden vocale im Germ. weit gefördert aber nicht überall gelöst, und auch nach den späteren behandlungen, von denen wir hier hauptsächlich die van Heltens Beitr. XVI 297 ff. und XX 507 f. nennen, bleiben schwierigkeiten genug übrig. Die erklärungen sind zum teil zu verwickelt oder beruhen auf in sich zu wenig wahrscheinlichen voraussetzungen, als dass sie leicht überzeugen könnten.

Die ungewöhnliche vielgestaltigkeit der laute erschwert es, die verschiedenen erklärungsmöglichkeiten genügend auseinander zu halten, z. b. schon mundartliche verschiedenheit und alten ablaut. Im Mnl. werden vielfach *trǖwe* [1]) und *trouwe* unterschiedslos gebraucht, und die doppelformigkeit hat zweifellos einen andern character als gelegentlich neben *nǖwe*, *hǖwen* begegnende *nouwe*, *houwen*. Trotzdem haben wir keinen anhalt dafür, dass *trǖwe* und *trouwe* auf verschiedene grundformen zurück zu führen seien, sondern müssen auch in ihnen mundartliche verschiedenheiten erblicken. *Triuwa* wurde wol einerseits zu *trǖwe*, anderseits zu einer form mit *u* (über *trjúwa*?) und mit diphthongierung (im hiatus) zu *trouwe* [2]), und vielleicht haben wir in dem engen nebeneinander beider formen eine der spuren von der mischung ingwaeonischer und fränkischer bevölkerung auf nl. boden. Nachdem Psilander es wahrscheinlich gemacht dass in *oit*, *noit* ausgeprägt ingw. formen im Gesammtniederländischen eingang gefunden und sich gehalten haben, sind mancherlei auffallende doppelformen, wie mnl. *brochte* und *brachte*, *stic* und *stucke*, *crepel* und *cropel* aufs neue unter diesem gesichtspunkt zu prüfen. Ein beispiel für die kehrseite, alten ablaut, ist mnl. *rau*, *rou*, nnl. *rau* neben mnl. *ro*, nhd. *roh*, ersteres germ. *hrēwa*, letzteres *hrawa*; weiter wol noch nl. *verduwen* gegen hd. *verdauen*, nl. *kauwen* gegen hd. *kauen* (mnl. *cuwen*), nl. *stouwen* und *stuwen*, während andere anscheinend ähnliche fälle

1) Ich schreibe *ü* für den nl. *u*-laut, *u* für den deutschen *u*-laut, wo genauer geschieden werden soll.

2) Wo sonst festeres *ou* vorhanden ist, liegen frühere *u*-laute zu grunde, z. B. *trūwen*, *si bluwun*, *gibluwan* (von *bliuwan*), *si flu*(*h*)*un* (von *vlien*); bei nur seltenerem *ou* dagegen diphthong *iu*, umlaut von *ū*, **iuw* aus *īw*, deren nl. ergebnis *ǖw* nur in gewissen mundarten zu *ūw* werden konnte. Die hier in frage stehnde diphthongierung wäre auf *ū* beschränkt und hätte nicht zugleich *ǖ* und *ī* getroffen. Das pron. *iu* hätte sich in *íu*, *ǖ* und *i̯ú*, *jou* gespalten. In dem fall ergäbe sich dass mnl. nicht regelmässig diphthongierendes *u* vor *w* regelrecht *ü* (nicht *u*) wäre. Oder steht dieser annahme der reim *Cuwaert* (fra. *couard*; aber auch *cuard*): *tuwaert* Rein. 2691 entgegen?

bloss dialektische verschiedenheiten enthalten. Der beispiele für ablaut im selben wort auch ausserhalb des st. verbums sind aus dem Germ. mit der zeit so viele aufgetaucht, dass wir uns fast überall des verhältnisses versehen müssen. Trotzdem werden wir, wie bei *truwe*, *trouwe*, auch im folgenden noch vor seiner all zu raschen annahme gewarnt.

Während die wörter mit germ. *euu*, später *iuu* alle zu *truwe*, *trouwe* im laut stimmen, weicht das im Hd. sich mit *treue* deckende *neu* im Nl. ab, indem neben mnl. *nūwe* nicht *nouwe* sondern andere formen stehn, vor allem *niewe*, später *nieuwe*. Zur erklärung hat man einen *a*-st. *neua* (= gr. *νέος* u. s. w.) neben dem *ja*-st. berufen und „compromiss" eines **nio* mit *nūwe* angenommen. Aber ein flectierter st. *neua* ist für die entsprechende sprachperiode unwahrscheinlich. Nach dem Got. haben wir die formen *niwi* und *niuji*- vorauszusetzen und entsprechend bei wörtern mit -*aui*-, wie *straujan* „streuen", *strawi*- und *strauj*-, also formen in denen für eine westgerm. verschärfung gar kein anlass ist. Wenn, woran ich nachdrücklich erinnern möchte, Streitberg Beitr. XIV 186 die westgerm. verschärfung des *w* grundsätzlich anzweifelt, so ist vorsicht gewis da geboten, wo ein zwingender anlass, andere als die im Got. belegten grundformen anzunehmen nicht vorliegt. Zwischen den genannten formen fanden dann, wie auch von anderer seite angenommen wird, leicht begreifliche ausgleiche statt: einerseits wird *niwi* — das als mnl. *newe, neuwe* (mundartlich auch jetzt noch, Gent *nāwe*?) auch erhalten ist — zu *niuwi*, anderseits nahm ein *niujan*, oder was lautlich daraus geworden war, von *niwi* das *w* an. Ebenso typus *strauwi* aus *strawi* und typus *strauwan* für *straujan*. Da im Fläm. ausser vor *w* jedes *iu* zu mnl. *ie* wird, so konnte sich *niujan*, eh es das *w* erhielt, so weit — zu **niojan* — entwickelt haben, dass es mnl. *niewen* ergab, während aus *niuwi* vielmehr *nūwe* entstand, und in andern mundarten beide typen *ū* bekamen. Aus den typen *strauj*- und *strauw*- entstanden im Mnl. regelrecht *strōj*- und *strouw*-. Im Hd. ist — von *strewi* aus *strawi* abgesehen — nur die entsprechung des letztern vorhanden als *strouw*-, *ströuw*-; das erstere fehlt zufällig, d. h. weil *strauj*- durch ausgleich ganz beseitigt wurde, oder aus einem besondern, unten zu besprechenden grunde.

Als stütze einer anderen auffassung, die von formen wie *niwj*-, *strawj*- ausgeht, könnte lat. *cavea* gelten, das ausser ahd. *kevia*, nl. *kevie*, nhd. *käfig* in älterer entlehnung *couwe* und *cōie*, nl. *kouw* und *kooi* ergab. Van Helten bedarf eines nom. **cawi*, der schwerlich für die zeit wahrscheinlich genannt werden kann. M. a. nach waren nur formen mit -*ia* u. s. w. vorhanden, und man muss entweder von **cauwia* ausgehn, worin unter umständen das *w* schwinden konnte, oder mit Kluge Et. wtb. direct von **cauja* (vgl. ahd. *fōnno* „föhn" aus lat. *favonius*), dessen entwicklung dieselbe war wie von germ. *auiō* „insel, aue" und zum teil die von *frauiōn* „frau".

Letzteres wort hat v. H. solche schwierigkeit bereitet, dass er fürs Nl. eine ganz andere grundform annimmt als fürs Hd., nämlich **frōwō*. Wenn uns as. *frūa* zu nötigen scheint einen ablaut zu *fraujōn* vorauszusetzen, so wird darum ein dritter ablaut nicht wahrscheinlicher. Ausserdem würde *frōwō* im Nl. *oe* ergeben haben, vgl. mnl. *roe* „ruhe" aus *rōwa* [1]). Allerdings bereitet *frau* auch meiner auffassung die schwierigkeit dass es nicht **frōje* ergab, und zwar sowol fürs Hd. wie fürs Nl. Es scheint dass wir hier auf noch nicht wahr genommene lautveränderungen geführt werden, indem in bestimmten fällen zwischen *au* (und andern *u*-vocalen?) und *u* (oder auch andern, besonders dunkeln vocalen) *i* geschwunden oder in *u* übergegangen sein dürfte, also *frauiūn* zu *frau(u)ūn*

1) Darum ist *stouwen* auch von mir unrichtig von germ. *stōw*- abgeleitet.

wurde. Den abgang eines nominativs mit *ōi* aus *aui̯* kann man etwa mit Streitberg a. a. o. erklären. Auch in den merkwürdigen as. formen des masc. *frauja* haben wir es wol grossenteils mit schwund des *i̯* zu tun. Denn dass wir neben den stämmen got. *fraujan* und an. *frauja* auch noch *frau̯an* und *frau̯a* anzunehmen hätten, wird mir schwer zu glauben. Der voc. ahd. as. *frō*, ags. *fréa* dürfte auch wol auf *frao[i̯]o* zurückgehn.

Für eine weitere nebenform von *neu*, das im Nl. und besonders im Nd. hervortretende *nī-*, womit wol fries. *sīe* „nähen" direct zu vergleichen ist, nehm ich im gegensatz zu andern erklärungen einen lautlichen übergang von *iuj* oder *ūj* in *īj* an und setze parallel die *ei* in *aujan*-verbis wie *streidun* im Heliand. Die erklärung der letzteren aus einem „compromiss" zwischen *strōjan* und *strewidun* leuchtet mir psychologisch nicht ein, ich nehme vielmehr *ei* als mundartliche form eines umgelauteten *auj* (vgl. fries. *ē* als umlaut von *au*): also etwa *straujan*, *strōjan*, *strōjen*, *streien*. Zu den wenigen as. belegen füg ich einige jüngere: *deiede* „taute" Chron. deutscher Städte XX, 62, 20 lesarten; *hei* „heu" 78, 10; bei dem Münsterer Johannes Veghe heisst es immer *streyen*; *kleien* = nl. *klauwen*, hd. *kläuen*, s. Grimm Deutsches Wtb., Mnd. Wtb. und vgl. mein Etym. Wdb.

Es kann keine rede davon sein, den vorgeführten schwierigkeiten in der kurzen zeit und auf dem engen raum gerecht zu werden, wie sie mir für die hochwillkommene gelegenheit zugemessen waren, mich an der ehrerbietigen huldigung der dieses buch dient zu beteiligen. Zur lösung der aufgabe wären besonders umfassende und wol gesichtete materialien nötig. Ich wollte nur einige gedanken äussern, die vielleicht bei einem künftigen versuch beachtung finden.

Bonn a/R. J. FRANCK.

PĀṆḌURAṄGA.

Sur la côte de l'Annam méridional, entre le 11e et le 12e degrés de latitude, s'ouvre une petite baie que limitent, au Nord, le cap Hon-do, au Sud, le cap Padarang. Au fond de cette baie se jette le Song Dinh, qui reçoit à droite le Krong Pha, le Song Tabou et le Krong Byuḥ [1]). La plaine arrosée par ces cours d'eau a environ 50 kil. de l'Est à l'Ouest et 30 kil. du Sud au Nord [2]). Elle est entourée d'une ceinture de massifs montagneux (Tabar, Nui Barao, etc.), qui atteint sa plus grande hauteur vers l'intérieur et s'abaisse progressivement vers la mer de 1600 à 1200 et à 900 mètres.

Avant l'occupation française, cette région faisait partie de la province annamite du Binh-Thuân; plus tard (vers 1888), elle fut rattachée au Khanh-Hoa, tout en gardant une certaine autonomie administrative; en 1901, elle a été érigée en province distincte sous le nom de Ninh-Thuân.

C'est là que se sont réfugiés les débris du peuple cham, autour du dernier temple brahmanique de l'Indo-Chine, parmi les ruines et les stèles qui racontent leur gloire passée [3]). Il n'est pas sans intérêt de grouper les souvenirs dispersés qui se rapportent à ce vieux sol historique, soit dans les historiens chinois, soit dans les inscriptions.

I. Le nom du pays.

La contrée dont nous venons de donner un bref aperçu est communément appelée *Phanrang* par les Européens qui ont emprunté cette forme aux Annamites; le nom cham est *Panrang*, et tel il est usité aujourd'hui, tel nous le trouvons dans les inscriptions (*Panrāṅ*) dès 1006 çaka [4]). Les inscriptions sanskrites donnent comme équivalent *Pāṇḍuraṅga* ou *Pāṇḍurāṅga*, qui se trouve déjà dans une inscription de 739 çaka. On serait

1) Je donne les noms les plus usuels, tels qu'ils m'ont été fournis par M. Odend'hal, résident de Phanrang; les uns sont annamites, les autres chams. Annam. *song* = cham *krong* «fleuve». Le *Krong Byuḥ* (annam. *Song Viêu*) «fleuve de la forteresse» est ainsi nommé de la forteresse édifiée par le roi Pô Romé (1627—1651); il s'appelait auparavant *Krong Laa*. (Aymonier, *Légendes hist. des Chams*, dans *Excurs. et Reconn.* XIV, 172).

2) Les cultures s'étendent à 25 kil. environ en remontant le Song Dinh; on estime leur superficie à 10.000 hectares, dont les deux tiers sur la rive droite.

3) On compte dans la résidence de Phanrang 32 villages chams, dont la population peut être évaluée à 15 ou 20.000 habitants.

4) *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, p. 266.

tenté de croire que *Panrāṅ* est le nom original, sanskritisé postérieurement en *Pāṇḍuraṅga*; mais il est à remarquer que les diverses formes que ce nom a prises en chinois: *Pin-t'o-lo*, *Pin-t'ong-long*, *Pin-t'o-ling*, *Pen-t'o-long*, *Pin-t'eou-lang*, nous ramènent toutes à une forme *Pandaraṅ* [1]), attestée d'autre part par deux noms modernes: 1⁰ *Paṅdaraṅ*, nom que portait la résidence royale, selon la *Chronique*, et par lequel on désigne encore un tertre où la tradition veut qu'elle se soit élevée; 2⁰ *Padaraṅ*, nom du cap qui ferme au S. la baie de Panrang. L'existence de ce doublet *Panraṅ-Pandaraṅ* n'est pas facile à expliquer, à moins d'admettre que la seconde forme dérive du nom sanskrit, ce qui est invraisemblable [2]).

II. Les témoignages chinois.

Le pays de Panrang apparaît d'assez bonne heure dans les textes chinois. Le *Kieou t'ang chou* 舊唐書, compilé au Xe siècle, et dont les renseignements portent, à cet endroit, sur la période 705–906, donne en même temps son nom et sa situation géographique: „[Le Cambodge maritime] touche, à l'Est, au pays de Pen-t'o-lang."

Les Annales des Soung (ch. 489) disent que, pour aller de la Capitale du Champa à Pin-t'o-lo, il faut un voyage de terre d'un mois.

La situation politique du Pāṇḍuraṅga ressort avec netteté des témoignages chinois [3]): ce n'est pas une province du Champa, c'est un pays limitrophe de ce royaume. Il n'a pas le caractère d'un Etat indépendant: il paie le tribut au Champa et en reçoit ses gouverneurs; mais, qu'il jouisse d'une large autonomie, c'est ce que prouvent assez les ambassades successives qu'il envoie à la cour de Chine en 961, 962, 987, 1086 [4]).

Voici en résumé ce que les historiens chinois nous apprennent sur ce petit Etat. Il est traversé par un fleuve à deux sources, dont l'eau est très pure. On y voit une montagne escarpée et carrée appelée Ling chan 靈山, "le Mont merveilleux". Les mœurs sont, dans l'ensemble, les mêmes qu'au Champa. Les habitants couvrent leurs maisons de paille tressée et les entourent de palissades en bois. Quand un de leurs parents meurt, ils prennent le deuil, suspendent des images du Buddha pour son salut et l'enterrent dans un lieu écarté. Ils vénèrent le Buddha. Ils se servent de feuilles pour boire; leurs boissons

---

1) La nasalisation de la seconde voyelle dans les transcriptions chinoises n'est pas sans analogues: cf. *Mou-tchen-lin-t'o* = *Mucilinda; Kia-ling-p'in-kia* = *Kālaviṅka*. Une étymologie singulière est donnée par Tchao-jou-koua (XIIIe siècle): le nom du pays de Pin-t'ong-long serait une corruption du nom de l'arhat *Piṇḍola*.

2) Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler à ce propos que le nom *Indra* est généralement écrit *Inra* dans les inscriptions chames.

3) Voici les principaux textes sur Panrang, qui m'ont été obligeamment communiqués par MM. Paul Pelliot et Edouard Huber:

Annales des Soung, ch. 489—490; *Annates des Ming*, ch. 324.

Ling wai tai ta 嶺外代答, composé en 1178 et incorporé au 17e tsé du *Tche pou tsou tchai ts'ong chou* 知不足齋叢書 (k. 2, p. 10).

Tchou fan tche 諸蕃志, composé au XIIIe siècle. Le passage sur *Pin-t'ong-long* a été traduit par Hirth, *Sitzungsber.* de l'Académie de Munich, 1898.

Sing tch'a cheng lan 星槎勝覽 (préface datée de 1436), édition du *kou kin chouo hai*, p. 5.

Si yang tch'ao kong tien lou 西洋朝貢典錄, compilé en 1520; passage traduit par Mayers, *China Review*, III, 325.

San ts'ai t'ou houei 三才圖會, (préface datée de 1607), Section Jen-wou 人物, k. 12, p. 11.

4) L'ambassade de 987 se rencontra avec des envoyés arabes. (*Annales des Soung*, ch. 490).

sont le vin de coco et le vin de riz. Le pays produit du *K'i-nan* 棋楠 (calambac) et de l'ivoire. Dans le commerce, on emploie l'or, l'argent et les tissus ornés.

Le chef du pays s'habille comme le roi de Champa; comme lui, il sort à cheval ou à éléphant, avec un parasol rouge et une escorte de cent hommes qui crient: *Ya p'ou!* Le *San ts'ai t'ou houei* ajoute qu'il est nommé par le roi de Champa.

Une tradition singulière, que répètent toutes les notices chinoises, identifie Pāṇḍuraṅga soit avec Rājagṛha, soit avec Çrāvastī: les textes opinent pour l'une ou l'autre de ces deux illustres cités, mais tous s'accordent à dire qu'on y voit les fondations de la maison de Mahā-Maudgalyāyana.

III. Les inscriptions.

Les inscriptions disséminées dans la plaine de Panrang sont heureusement un peu moins vagues que les auteurs chinois. La plupart ont déjà été publiées ou analysées par MM. Bergaigne et Aymonier; mais comme plusieurs inscriptions nouvelles ont été signalées dans ces derniers temps, il ne sera pas inutile de dresser la liste de celles qui sont connues à ce jour.

I. Yang Tikuh ou Da-trang. — Stèle à 15 Kil. O. de Panrang, sur l'emplacement d'un ancien monument. Objet: restauration par Indravarman Ier, en 721 çaka, d'un temple de Bhadrādhipatīçvara, qui aurait été brûlé en 709 par des armées de Java venues sur des navires. En sanskrit.

Inscr. skr. de Campā, pp. 207—218.

II. Glai Lamov. — Stèle à environ 5 Kil. S.-S.-E. de la précédente, sur l'emplacement d'un ancien monument. 2 inscriptions d'Indravarman Ier. A. Érection d'un Indraparameçvara, en 723 çaka. B. Donation à Çaṃkara-Nārāyaṇa. En sanskrit.

Ibid. pp. 218—231.

III. Glai Klong Anöh. — Stèle brisée, trouvée dans l'enceinte en pierres brutes d'un ancien *kut* ou cimetière cham, sur la rive droite du Krong Byuḥ, à $1^1/_2$ Kil. S. du tram de Hoa-trinh; aujourd'hui à la Résidence. Inscription du senāpati Pār [1]), sous le règne de Harivarman, en çaka 7?? (les deux derniers chiffres sont effacés). En cham.

Aymonier, *Première étude*, p. 23.

IV. Bakul. — Nommée par erreur Yang Kur par Aymonier. Pierre irrégulière, trouvée à environ 4 Kil. O. du village de Chung-my; aujourd'hui à la Résidence. 9 lignes en skr. + 7 lignes en cham. Sanskrit: poème du sthavira Buddhanirvāṇa, commémorant les donations faites par son père Samanta, ministre du roi Vikrānteçvara. Cham: donation au dieu du mont Mandara et au dieu Praṇaveçvara.

Inscr. sanskrites de Campā, pp. 237—242; Aymonier, *Première étude*, pp. 25—27.

V. Po Nagar. — Stèle située à 5 Kil. O. du village de Mong-duc. $16^1/_4$ lignes en sanskrit, prose et vers. Objet: le roi Vikrāntavarman donne au dieu Vikrānteçvara le champ Rudrakṣetra, entouré de sauvages montagnards appelés Vṛlas.

Ibid. pp. 231—237.

VI. Rocher de Po Klong Garai. — Rocher en forme de pyramide triangulaire, devant la façade du temple de Po Klong Garai, découvert en 1901 par M. H. Parmentier. Il est inscrit sur trois faces: A. 5 lignes, dont $4^1/_4$ en skr. et la dernière en cham; B.

1) Sur ce nom, voir plus bas p. 386, note 4.

7 lignes, en cham; C. 6 lignes, en cham. Objet: érection d'un liṅga par le yuvarāja, exerçant les fonctions de mahā-senāpati, après une révolte des habitants de Panrang contre le roi de Champa Parameçvaravarman Dharmarāja. Date: 872(?) çaka.

Inscription nouvelle.

VII. Danê ou Batau tablaḥ. — Inscription sur roc, à 1½ Kil. S.-E. de Glai Klong Anöh (n°. III). 17 lignes, de 3 m. 50 et 4 m. 75 de longueur; hauteur, 3 m. En cham. Donation du roi Jaya Harivarman au dieu Jaya Harilingeçvara. Dates: 1067—1092.

Aymonier, *Première étude*, p. 39.

VIII. Premier pilier de Panrang. — Pilier inscrit, trouvé à quelques centaines de mètres de la Mission catholique; déposé à la Résidence. 2 faces: A. 21 lignes de 0 m. 27. B. 21 lignes de 0 m. 16. En cham. Victoires et fondations pieuses du roi Jaya Parameçvaravarman II. Dates: 1142, 1149.

Aymonier, *ibid.* p. 50.

IX. Second pilier de Panrang. — Pilier de même provenance; conservé à la Résidence. 20 lignes. En cham. Donation d'esclaves et d'objets précieux faite par le même roi et par le yuvarāja au dieu Svayamutpanna.

Inscription nouvelle.

X. Pilier de Lomngö. — Pilier trouvé à l'embouchure de la rivière de Panrang, où il servait de borne entre deux villages annamites; probablement de même provenance que les précédents; conservé à la Résidence. L'inscription chame a été martelée de caractères chinois la 17e année de Minh-mang (1836). Deux inscriptions d'époques différentes: 1° (Lignes 1—4). Inscription rognée. Objets et esclaves chinois, siamois, pégouans donnés au temple. 2e (Lignes 5—15). Donation du roi Jaya Parameçvaravarman II aux dieux Campeçvara et Svayamutpanna.

Aymonier, *Première étude*, p. 52.

XI. Premier linteau de Panrang. — Linteau de même provenance que les piliers précédents; conservé à la Résidence. Inscrit longitudinalement sur une face et transversalement sur deux (c'est donc un ancien pilier transformé en linteau). L'inscription longitudinale a quatre lignes de un mètre environ; l'inscription transversale (celle de l'ancien pilier) offre les restes de 6 lignes en caractères plus gros. L'inscription du linteau a pour objet l'érection d'une statue du dieu Svayamutpanna par Jaya Parameçvaravarman II et une donation d'esclaves. Date: 1155 çaka.

Aymonier, *Première étude*, p. 49.

XII. Second linteau de Panrang. — Même provenance, même lieu de dépôt. 4 lignes, formant deux inscriptions: 1° (Lignes 1—2). Donation faite au dieu Svayamutpanna par le prince Paṅkaja Abhimanyudeva, gouverneur de Panrang pour le roi Jaya Parameçvaravarman. Date 1166 çaka. — 2° (Lignes 3—4). Donation du roi Jaya Indravarman IV à la même divinité. Date: 1176 çaka.

Inscription nouvelle.

XIII. Chŏk Yang. — Petite stèle signalée par M. Aymonier dans une grotte du mont Chŏk Yang, au N.-E. de la vallée de Panrang. Le mont en question n'a pu être identifié, ni la stèle retrouvée. Elle comprenait 7 lignes, 3 en sanskrit contenant une invocation à Çiva, et 4 en cham, commémorant la restauration de la grotte par cinq seigneurs, en 1185 çaka.

Aymonier, *Première étude*, p. 55.

XIV. Yang Kur. — Anciennement appelée stèle du tertre Pandarang. Stèle de

grès fin; haut. 1 m., larg. 0,50; 16 lignes nettes à l'avers, 7 lignes frustes au revers. Elle se trouvait dans un terrain inculte, au S. d'une piste de charrette qui part à l'O. du village de Chung-my (en cham Palei Ba-chong), à 400 m. N.-O. d'un groupe d'anciens édifices complètement détruits, qui se composait de 2 tours alignées N.-S., d'une tour postérieure et d'une tour ou salle antérieure; déposée à la Résidence. Objet: la princesse Sūryalakṣmī érige une statue de divinité à Bhūmivijaya, sous le règne d'Indravarman III, en 1200 çaka.

Aymonier, *Première étude*, p. 59.

XIV *bis*. Sur une roche de granit située entre Chung-my et les tours ruinées, au N. de la piste de charrette, se lit un reste d'inscription:

i . . ja yāṅ.

XV. Po Klong Garai (Piliers du temple). — 2 piliers extérieurs inscrits sur 3 faces; 2 piliers intérieurs inscrits sur une face.

1. Porte extérieure, pilier Sud. A, face centrale; B, — extérieure; C, — intérieure.
2. „ pilier Nord. A „ B „ C „
3. Porte intérieure, pilier Sud.
4. „ pilier Nord.

Donation de terres et d'esclaves faite par le roi Jaya Siṃhavarman, prince Harijit, fils du roi Indravarman et de la reine Gaurendralakṣmī, au dieu Jaya Siṃhaliṅgeçvara.

Aymonier, *Première étude*, pp. 67—81.

XVI. Po Klong Garai (Pierre séparée). — Petite inscription de deux lignes, en cham, incomplètement déchiffrée, où il est question d'une donation faite par une jeune fille.

Ibid. p. 82.

XVII. Po-saḥ. — Stèle en grès, située à 3½ kil. du village annamite de Binh-qui, sur un tertre qui marque l'emplacement d'un ancien monument cham. En cham. 22 lignes sur la première face, 9 sur la seconde. La partie déchiffrée contient le „cursus honorum" du prince Haritātmaja, fils du roi Jaya Siṃhavarman. Dates mentionnées: 1196, 1220, 1222, 1223, 1228 [1]).

Ibid. p. 62.

En dehors de ces inscriptions, Panrang est encore nommé sur le pilier d'entrée S., tour du Nord, du monument de Po Nagar, à Nhatrang.

Cette série d'inscriptions religieuses ne permet pas sans doute de faire l'histoire de Panrang; mais presque toutes, surtout celles où la donation est précédée d'un exposé historique, nous donnent de précieuses informations sur les événements dont cette vallée fut le théâtre, sur les principaux temples qui s'y élevaient et sur les dieux qui y recevaient un culte [2]).

IV. Faits historiques.

Le premier fait historique dont elles fassent mention est une incursion de pirates malais qui, en 709 çaka, saccagèrent un temple de Bhadrādhipatīçvara, situé à l'Ouest de

1) Trois inscriptions modernes se lisent sur les pieds-droits du temple de Po Romé et sur la poitrine d'une petite statue de déesse conservée dans le même temple.

2) Mais elles ne nous renseignent pas sur les limites du Pāṇḍuraṅga. Peut-être s'étendait-il au S. sur les pays de Parik (Phanri) et de Pajai (Pho-hai); par contre, rien n'autorise à croire qu'il comprenait la vallée de Nhatrang (Bergaigne, *Le Royaume de Campā*, p. 52).

la capitale [1]). Le nom de ce dieu indique que le fondateur du temple s'appelait Bhadravarman; et si ce Bhadravarman est, comme on peut le supposer, le roi Bhadravarman Ier, qui construisit le temple de Bhadreçvara à My-Son [2]), il en résulterait que, dès le Ve siècle, le Pāṇḍuraṅga relevait du Champa.

Indravarman Ier, qui avait déjà élevé un temple d'Indrabhogeçvara à Vīrapura, réédifia en 723 le sanctuaire incendié et y érigea un liṅga qu'il nomma Indrabhadreçvara, pour rappeler à la fois le nom du premier fondateur et le sien.

La stèle qui commémore cette fondation, Yang Tikuḥ (n⁰ I), est située à un kilomètre environ de celle de Glai Lamov (n⁰ II), et cette dernière marque peut être l'emplacement de l'ancienne *nagarī*: en effet, dans cette inscription Indravarman Ier déclare qu'il a érigé le dieu Indraparameçvara „ici, sur l'emplacement de la magnifique demeure de Çrī-Satyavarman." Satyavarman était le frère aîné et le prédécesseur d'Indravarman. La stèle de Glai Lamov se trouvant, à n'en pas douter, sur l'emplacement d'un ancien monument, il n'est pas invraisemblable que ces vestiges soient ceux du palais de Satyavarman et que le temple „à l'ouest de la ville" soit marqué par la stèle de Yang Tikuḥ. Ce qui n'est rien moins que certain, c'est que la *nagarī* de Satyavarman ait porté le nom de Vīrapura [3]).

Indravarman eut pour successeur Harivarman, qui se donne le titre pompeux de Çrī Harivarmadeva rājādhirāja Çrī Campāpura-parameçvara (735, 739 çaka). Ce prince avait un fils le pu-lyaṅ Vikrāntavarman: il lui confia le gouvernement du Pāṇḍuraṅga et le plaça sous la tutelle du senāpati Păr [4]), originaire du village de Dokjā, dans la puri de Maṇidhi. Ce senāpati, qui a fait graver ses donations sur les piliers et les murs du temple de Po Nagar, a laissé également à Panrang un souvenir de son séjour: la stèle de Glai Klong Anŏh, trop effacée pour que le sujet en puisse être déterminé.

Ainsi, dès le IXe siècle, le Pāṇḍuraṅga nous apparaît sous l'aspect que lui prêtent les textes chinois: celui d'un Etat feudataire, gouverné, sous la souveraineté du Champa, par un vice-roi (*adhipati*). Ce gouverneur, comme nous l'apprennent des inscriptions postérieures (n⁰ XII) joignait au titre de *Pāṇḍuraṅgeçvara*, „seigneur de Pāṇḍuraṅga", celui de *senāpati*, „général": il était naturel en effet que ce peuple, toujours prêt à l'insurrection, fût placé sous l'autorité d'un chef militaire. Il semble en outre que le Pāṇḍuraṅga ait constitué fréquemment l'apanage du prince héritier (*yuvarāja*), ce qui était un moyen assez heureux de donner satisfaction à ses aspirations autonomistes et d'assurer au roi futur la fidélité d'une population habituée de longue date à lui obéir.

En 872 çaka, le yuvarāja était en même temps mahāsenāpati pour le roi Parameçva-

---

1) «nagaryyāḥ paçcimodbhūtas ... nāvāgatair Javavalasaṃghair nirdahyate». (Yang Eikuḥ, B, 3, 6).

2) Voir *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, II, 185—191.

3) D'après M. Aymonier (*Première étude*, p. 21), Indravarman «dit qu'il érige un temple à Vīrapura, sur l'emplacement de la demeure de Satyavarman». Cela n'est pas tout-à-fait exact: le roi dit qu'il a érigé un Indrabhogeçvara à Vīrapura, ensuite un Indrabhadreçvara, enfin «ici, sur l'emplacement du palais de Satyavarman», un Indraparameçvara: mais il n'en résulte pas que ce troisième temple fût situé, comme le premier, à Vīrapura.

4) Ce nom est inscrit sur le pilier N. de la tour du N. de Po-Nagar (*Inscr. skr. de Campā*, XXVIII, l. 8), sur la paroi de l'édicule N.-O. du même monument (Aymonier, 1ère *Etude*, p. 24), enfin sur la stèle de Glai Klong Anŏh. Il a été lu diversement: la 1ère syllabe, surmontée du croissant, est lue *pă* par Bergaigne, *paṅ* par Aymonier; la 2e est affectée, sur le pilier de Po Nagar, d'un signe spécial, où les deux auteurs voient une voyelle chame, que B. laisse en blanc et qu'A. transcrit par *œ*. Je ne puis y voir que le signe du virāma, et ce qui me semble le prouver, c'est que le même nom est écrit sur le mur de l'édicule de Po Nagar avec le virāma sous sa forme ordinaire. Si l'*r* est affecté du virāma, le croissant de la première syllabe ne peut être le signe de la nasale, mais bien celui d'un *ă* ou plus probablement d'une voyelle chame, peut-être *ŏ*. Dans le doute, je note, comme Bergaigne, cette voyelle par *ă*, et je lis le nom: *Păr*.

ravarman [1]). Il érigea sur la colline où s'élève aujourd'hui le temple de Po Klong Garai, un liṅga destiné à perpétuer le souvenir de ses victoires:

nāmnā Çrī-yuvarājo yas senāprabhūr atiṣṭhipat
liṅgam ūrvvyāñ ciratkīrttyai karṇādryātmaçakādhipe.

Ces victoires avaient été remportées, d'abord sur les Cambodgiens, ensuite sur les gens de Panrang révoltés contre leur souverain. Ces gens, dit le yuvarāja, furent toujours vicieux, malfaisants, frivoles, traîtres à tous les rois de Champa [2]). Sous le roi Parameçvaravarman, ils proclamèrent roi un homme du pays [3]). Le yuvarāja mena ses troupes contre eux, les battit et s'empara des hommes, des bœufs, des buffles, des esclaves et des éléphants. Une moitié des prisonniers fut laissée dans la contrée pour la repeupler; l'autre fut distribuée entre les temples, vihāras, monastères, sālās, ermitages.

Dans la seconde moitié du XIe siècle [4]), le roi Rudravarman vaincu est emmené captif par les Annamites; une partie de la population, fuyant les calamités de la guerre, se réfugie à Panrang. Un homme de ce pays se fait reconnaître roi et, au milieu de l'anarchie qui désole le Champa, se maintient pendant seize ans. Enfin le roi Paramabodhisatva le bat, s'empare de sa personne et redevient le souverain unique (*putau ekacchatra*) en 1006 çaka [5]).

Soixante ans plus tard, un nouvel orage s'abat sur le Champa; il vient cette fois du Cambodge. Le roi de ce pays — probablement Sūryavarman II — s'empare de la capitale et y place comme gouverneur son beau-frère Harideva. Le roi de Champa, Jaya Rudravarman s'enfuit à Panrang, qui semble avoir été à la fois un foyer de rébellion et le refuge des rois vaincus. Il y meurt en 1067. Son fils, Jaya Harivarman, acclamé roi par le peuple, lutte avec succès contre le Cambodge: attaqué, l'année même de son avènement, par l'armée cambodgienne unie à celle de Vijaya [6]), il les bat à Caklyaṅ [7]). En 1080, les mêmes armées coalisées reparaissent à Panrang et se font battre dans la plaine de Vīrapura, au champ Kayev. Enfin Harivarman prend à son tour l'offensive: il marche sur l'ancienne capitale, la prend et se fait sacrer selon les rites (1081). Il eut ensuite à lutter contre les Annamites, sur lesquels il remporta une victoire complète dans la plaine de Lavaṅ [8]). En 1088, une des révoltes périodiques du Pāṇḍuraṅga le rappela dans cette région; et peut-être y en eut-il encore une autre en 1092 [9]). Dans une inscription de cette dernière date, Harivarman énumère ses conquêtes dans l'ordre suivant: Kambuja, Yavana,

---

1) Dans le vers cité ci-dessous, la date est exprimée par *ātman*, *adri*, *karṇa*. Le mot *ātman* n'a pas encore été rencontré, à ma connaissance, comme symbole numérique; on ne peut guère y voir qu'un synonyme de *tanu* = 8. La date serait donc 872. Dans ce cas, Parameçvaravarman serait un roi nouveau, dont le règne se placerait entre celui d'Indravarman II, qui régnait en 840, et celui de Jaya Indravarman Ier, roi en 887. Mais il faut observer d'autre part qu'en 972, le roi de Champa était précisément un Parameçvara (Po Nagar, 409, B, 2): *ātman* pourrait-il être un symbole de 9?

2) *duṣṭa pāpakarma nirvviveka sadākāla adhama di ya doṃ pu pō tana raya ya nā rāja di nagara nei.*

3) *paputau urāṅ di nagara nei.*

4) En 1061 A. D., selon les Annales annamites; en 990 çaka = 1078 A. D., si l'inscription de Po Nagar 409, A, 1, marque la fin de la guerre de 16 ans qui suivit la prise de la capitale. (Aymonier, *Première étude*, p. 33).

5) Inscr. de Po Nagar 409, A, 1. Cf. Aymonier, *loc. laud.*

6) Vijaya n'est pas localisé.

7) Aujourd'hui Chaklaing, village de la plaine de Panrang.

8) Ce Lavaṅ n'a sans doute rien de commun avec le village de ce nom, situé dans la montagne, à 50 kil. O. de Panrang. D'après une inscription du temple de Po Klong Garai, il était situé dans le pays de Kroṅ, petite vallée entre Panrang et Parik (Phanri). Cf. Aymonier, *Première étude*, pp. 73, 76.

9) Inscription de Batau Tablaḥ. — Aymonier, *op. laud.*, p. 39.

Vijaya; au Nord, Amarāvatī; au Sud, Pāṇḍuraṅga; à l'Ouest, les Raḍê, les Mada et les autres sauvages, Mlecchas [1].

De 1112 à 1144 çaka, les Khmers occupèrent de nouveau la capitale du Champa; il est vraisemblable que, durant ce temps, Panrang devint de nouveau le refuge des rois chams. Ce fut Jaya Parameçvaravarman II qui mit fin à l'occupation étrangère et reçut le sacre royal (1149) [2].

Le rocher de Batau Tablaḥ contient, au dessous de l'inscription de Harivarman, une autre inscription — postérieure d'un siècle environ — d'un roi qui paraît avoir résidé ordinairement à Panrang, d'abord lorsqu'il était prince héritier, sous le nom de Harideva (1181), puis comme roi non sacré, sous le nom de Jaya Siṃhavarman [II] (1187), enfin comme roi sacré, sous le nom d'Indravarman [III] (1199).

Les piliers du temple de Po Klong Garai sont couverts d'une longue inscription énumérant les dons de Çrī Jaya Siṃhavarman, prince Çrī Harijit, fils du roi Indravarman et de la reine Gaurendralakṣmī. On l'a identifié [3]) avec l'auteur de l'inscription de Po Saḥ, qui s'intitule Çrī Haritātmaja, fils de Jaya Siṃhavarman et de la reine Bhāskaradevī. Mais comment Harijit et le fils de Harijit pourraient-ils être un même personnage? Et pourquoi ne pas y voir tout simplement le père et le fils? Dans cette hypothèse, la succession des rois serait la suivante:

Jaya Siṃhavarman II ou **Indravarman III,** prince **Harideva.** Avènement, 1187; sacre, 1199; régnait encore en 1200. Ses inscriptions: Po Nagar, 402, B, 405, 408, B et C 1; Batau Tablaḥ; vase Navelle; Pandarang.

|

Jaya Siṃhavarman III, prince **Harijit,** fils du précédent et de la reine Gaurendralakṣmī. Avènement: entre 1200 et 1220; régnait encore en 1228 (dates fournies par l'inscription de Po-saḥ). Auteur des inscriptions de Po Klong Garai.

|

Haritātmaja, prince royal, fils du précédent et de la reine Bhāskaradevī. Né en 1196, était encore prince royal en 1228. On ne sait s'il régna. Auteur de l'inscription de Po-Saḥ.

V. Faits religieux.

Les inscriptions nous permettent de situer quelques-uns des sanctuaires qui couvraient la plaine de Panrang.

Près du village même de ce nom, à quelques centaines de mètres de la Mission catholique, on peut voir au milieu des rizières l'emplacement d'un temple détruit: trois piliers et deux linteaux en ont seuls survécu [4]). Ils nous apprennent que la divinité de ce temple était Svayamutpanna, autre forme de Svayambhū, Brahmā. Ce temple fut peut-être fondé par le roi Jaya Parameçvaravarman II: l'inscription XI nous apprend qu'en 1155 çaka, il "célébra l'érection d'une statue du dieu Svayamutpanna, (rajan sthāpanā rūpa pak yāṅ

1) Le mot *makapun*, qui précède chaque nom de cette énumération, pourrait répondre aux conjonctions malaises *maka* «alors» + *pūn* «aussi»; il semble annoncer le mot qui suit; si on le rattache à ce qui précède, on aboutit à une inexplicable orientation, qui met Pāṇḍuraṅga à l'Ouest.

2) Pilier de Panrang (n° VIII).

3) Aymonier, *Première étude*, pp. 62 sqq.

4) Inscr. VIII—XII. L'un de ces linteaux est un ancien pied-droit inscrit emprunté à un édifice plus ancien.

pov ku Svayamutpanna) et lui fit divers présents. D'autres donations furent faites par le yuvarāja, fils de ce même souverain, par son vice-roi le Pāṇḍuraṅgeçvara Abhimanyudeva (1166) et par son successeur Jaya Indravarman IV (1176).

A 6 kilomètres O. de Panrang, à droite de la route qui conduit au Lambiang, s'élève sur une colline (Chök Hala, "le mont du bétel") un temple en briques que les Chams nomment le *kalan* de Po Klong Garai. Dans le sanctuaire est un *mukhaliṅga*, dont nous savons le nom par les piliers de l'entrée: il s'appelait Jaya Siṃhavarmaliṅgeçvara et avait probablement été érigé entre 1220 et 1230 çaka par Jaya Siṃhavarman III, prince Harijit.

Ce liṅga n'était pas le premier qui eût été érigé sur cette colline; en 872, comme nous l'avons vu, un yuvarāja en avait établi un à cette même place après sa victoire sur le Pāṇḍuraṅga révolté.

A 15 kilomètres O. de Panrang s'élevait, au commencement du VIIIe siècle çaka, le temple de Bhadrādhipatīçvara, qui pouvait avoir deux ou trois siècles d'existence. Détruit en 709 par des pirates malais, il fut reconstruit en 721 sous le nom d'Indrabhadreçvara. Il était à l'O. de la puri de Satyavarman, où le successeur de celui-ci, Indravarman Ier éleva, en 723, un temple à Indraparameçvara, après en avoir bâti un troisième à Vīrapura sous l'invocation d'Indrabhogeçvara. La stèle qui commémore cette fondation en mentionne une autre en l'honneur de Çaṃkara-Nārāyaṇa.

C'est ainsi que chaque roi bâtissait ses sanctuaires et créait ses dieux: Vikrānteçvara était le dieu de Vikrāntavarman, Hariliṅgeçvara celui de Harivarman, etc. Parmi tous ces *īçvaras*, une place était réservée à Praṇaveçvara, „le dieu de la syllabe *oṃ*".

Le plus moderne de ces temples est sans doute celui qui existe encore aujourd'hui à environ 15 kil. S. O. de Panrang sous le nom de Po Romé, le dernier roi du Champa indépendant, qui mourut en cage, captif des Annamites, en 1651. Le nom de ce prince a évincé celui du dieu primitif, comme le nom de Po Klong Garai a supplanté celui de Siṃhaliṅgeçvara: car la religion brahmanique, réduite aujourd'hui à des formules et à des rites, n'est plus qu'un reflet mourant du passé dans le débile esprit des Chams de Panrang, héritiers dégénérés de ce peuple turbulent et guerrier qui porta au loin le renom du Pāṇḍuraṅga.

HANOÏ. L. FINOT.

DIE LIGATUR *MH* IN DER KHAROṢṬHĪ-HANDSCHRIFT DES DHAMMAPADA.

Einer der Silben-Complexe, die in unserer Handschrift am häufigsten begegnen, entspricht dem Sanskrit-Worte *brāhmaṇa*. Während die erste und dritte Silbe stets identisch (*bra* und *na*) geschrieben sind, variirt die mittlere insofern, als wir in den einen Fällen bloss dass Zeichen für *ma* – einen nach oben sich öffnenden Halbkreis –, in den andern ausserdem darunter einen nach links geöffneten Halbkreis vorfinden. Diesen Zusatz hält v. Oldenburg für einen Anusvāra: er transcribirt also *bramaṃna*. Senart [1]) stellt fest, dass man den Zusatz a priori vierfach deuten, die ganze Silbe nämlich mit *mu* oder *maṃ* oder *mma* oder *mha* wiedergeben könnte. Indem er die auf die einzelnen Auffassungen hinführenden Indicien gegen einander abwägt, gelangt er richtig dazu, die ersten beiden Möglichkeiten auszuscheiden. Gegen die dritte macht er mit Recht geltend, dass die Verdoppelung von Consonanten in unserer Handschrift sonst stets ignorirt wird. Noch mehr aber stösst er sich an der vierten Möglichkeit, weil ihm die geschilderten beiden Halbkreise nicht bloss an Stellen begegnen, wo das Sanskrit (wie in *brāhmaṇa*) *hm* oder (wie in *gambhīra*) *mbh*, sondern auch wo es (wie in *sammṛśati* und *sammiñjati*) *mm* bietet. Senart entscheidet sich deshalb für *mma* und glaubt, wenn die Verdoppelung allein des Lautes *m*, und zwar häufig, zum schriftlichen Ausdruck komme, so sei dies eine der orthographischen Inconsequenzen, wie solche in der Handschrift tatsächlich vielfach begegnen.

Es ist nun zu beachten, dass zwar das Sanskrit in dem erwähnten Verbum *sammṛśati* Doppel-*m* zeigt, dass aber in der Prākrit-Literatur – und diese kommt bei der Beurteilung unseres Idioms ebenso wohl in Betracht wie das Sanskrit und das Pāli [2]) – die von *mṛś* im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht streng geschiedene Wurzel *mṛṣ* mindestens in der besonders gebräuchlichen Verbindung mit *pra-* als *mhus* oder *mhas* erscheint: *pamhusai* oder *pamhasai* 'er vergisst', *pamhuṭṭha* oder *pamhaṭṭha* 'vergessen' [3]). Da vor-

1) Journal Asiatique, 9. Série, Tome 12, 1898, p. 234—236.

2) Eine charakteristische Prākrit-Form ist z. B. *neḍa* (d. i. *neḍḍa*) 'Nest', wie im Pariser Stück C^vo^ 3 deutlich zu lesen ist. Senart p. 282 transcribirt, dem Pāli folgend, *niḍa*. Das Pāli selber, eine von unserer nordbuddhistischen Sprache durchaus verschiedene und ausserdem systematischer ausgeprägte Mischung von Prākrit und Sanskrit, schreibt *niḍḍa* in Anlehnung an das Sanskrit.

3) *pamhaṭṭha* begegnet an sechs Stellen des Rāvaṇavaha. Hemacandra citirt eine dieser Stellen (VI 12 kiṃ pamhaṭṭha mhi ahaṃ) mit der Lesart *pamhuṭṭha*, vielleicht weil er als Jaina die Form mit *u* für allein zulässig hielt (er ignorirt auch in seiner Prākrit-Grammatik die Form mit *a*), vielleicht auch weil er der von Siegfried Goldschmidt postulirten Jaina-Recension des Rāvaṇavaha folgte (vgl. Goldschmidt's Einleitung p. IX[1] XIII[1] XVII[2]).

stehendes Verbum, obschon der Bedeutung nach deutlich zu *mṛṣ* gehörend, seine Praesensbildung von *mṛś* übernommen zu haben scheint [1]), so ist nicht eigentlich zu sagen, ob die Aspirirung des *m* auf Rechnung der einen oder der andern Wurzel gesetzt werden soll. Ist die Praesensbildung nicht von *mṛś* übernommen, so müsste *mṛṣ* zwar für sich allein und mit lose antretenden Präfixen *mṛṣyate*, in engem Anschluss an das Präfix *pra* dagegen *-mṛṣate* gebildet haben [2]). Damit wäre die Möglichkeit, dass *pra-mṛśati* formell auf *pramṛṣ* einwirken, also allenfalls im Prākrit die Aspirirung des *m* veranlassen konnte, noch näher gerückt. Es bleibt also fraglich, ob die Lautgruppe *mh* in letzter Linie von der Wurzel *mṛṣ* oder von der Wurzel *mṛś* herrührt. Nicht weiter führt es uns, wenn Hemacandra in seiner Prākrit-Grammatik behauptet, dass die drei Verben *pra-mṛṣ*, *pra-mṛś* und *pra-muṣ* dasselbe Praesens *pamhusai* bilden [3]). Diese Angabe beruht, wie man ganz deutlich sieht, nicht auf Tatsachen, sondern auf Theorien. Der Zusammenhang von *pamhusai* 'er vergisst' mit *pra-mṛṣ* war für die indischen Prākrit-Grammatiker ziemlich verdeckt, weil erstens die Verbindung *pra-mṛṣ*, da sie nur im Ṛg-Veda vorkommt, ihnen nicht bekannt sein konnte und weil zweitens *pamhus*, wie vorhin ausgeführt, wegen seiner Praesensbildung eher auf *mṛś* als auf *mṛṣ* hinwies. So ist ohne weiteres anzunehmen, dass Einzelne darauf verfielen, *pamhusai* nicht auf *pramṛṣ*, sondern auf *pramṛś* oder gar auf *pramuṣ* zurückzuführen. Bei Hemacandra liegt offenbar einfach der Reflex der divergirenden Ableitungen vor, so dass man nicht folgern darf, ihm oder seinen Gewährsmännern seien wirklich aus der Literatur oder aus der Umgangssprache drei Verba *pamhusai* mit den Bedeutungen 'er vergisst', 'er berührt' und 'er raubt' bekannt gewesen [4]). Aber selbst wenn tatsächlich *pamhusai* ausser der belegbaren Bedeutung 'er vergisst' noch die andern beiden gehabt haben sollte, so könnte die Aspirirung des *m* nicht in allen drei Fällen etymologisch bedingt sein, sondern wäre von *pamhusai* 'er vergisst' aus auf die beiden gleichlautenden Verba übertragen; denn hätte keine Beeinflussung stattgefunden, so würden *mṛś* und *muṣ* nicht gerade bloss mit dem gleichen Praefix *pra*, das mit *mṛṣ* im Prākrit zu einer charakteristischen Verbindung verwächst, die Aspirirung zeigen.

Diejenige Wurzel, sei sie nun *mṛṣ* oder *mṛś*, die von sich aus unter Umständen ihr *m* aspirirte, wird, da *mh* im Anlaut mit ziemlicher Sicherheit auf ursprüngliches *sm* hinweist, zu jenen zahlreichen Wurzeln wie *paś* 'sehen', *kṛ* 'machen' u. s. w. gehören, die unter gewissen Bedingungen ein anlautendes *s* bewahren; d. h. entweder *mṛṣ* oder *mṛś* muss im Altindischen eine Nebenform, die *sm* für *m* zeigte, besessen haben. Da aber Silben, die vor und nach ihrem Vocal den gleichen Sibilanten oder überhaupt den gleichen Laut wiederholen, also Lautcomplexe wie *śuś tit spas stut* ausserordentlich selten als Wurzeln vorkommen, so ist die Wahrscheinlichkeit ungemein viel grösser, dass es eine Wurzelform *smṛś* gegeben habe als eine, die *smṛs*, welches im Indischen zu *smṛṣ* geworden

---

1) Das Sanskrit flectirt von ältester Zeit her *mṛśati*, dagegen *mṛṣyate*. Dass ein ursprünglich nicht der sechsten Praesensklasse folgendes Verbum nachträglich in dieselbe übertritt, ist bekanntlich nur denkbar, wenn entweder ein gleichlautendes oder ein gleichbedeutendes Verbum, das selbst der sechsten Klasse angehört, jenes andere zu sich herüberzieht.

2) Man vergleiche z. B. im Veda *tarati* und *pra-tirati*, *khādati* und *pra-khidati*. Abhandlungen des Genfer Orientalisten-Congresses (Leumann 'Ueber die Herkunft der sechsten Praesensklasse').

3) Pischel vergisst das zweite Verbum in seiner 'Grammatik der Prākrit-Sprachen' p. 152 § 210, wo zudem in Zeile 9 Hc. 4,[184] statt Hc. 4,[158] zu lesen ist.

4) Noch weiter verirrten sich spätere Etymologen. Die Sanskrit-Uebersetzungen des Rāvaṇavaha umschreiben *pamhaṭṭha* einesteils (vermutlich wenn sie dafür die Lesart *pamhuṭṭha* vor sich hatten) mit dem ihnen von der Tradition gebotenen Aequivalent *pramuṣita*, anderenteils mit *prasmṛta* und *prabhraṣṭa*; ja der letztern Ableitung entsprechend wird gelegentlich *pamhaṭṭha* geradezu in *pabbhaṭṭha* umgeändert!

wäre, gelautet haben würde. Aehnlicher Art wie *smṛś* sind die Wurzeln *spṛś* und *spaś* (von denen die zweite im Indischen auch gewöhnlich ohne *s* erscheint), während sich für *smṛṣ* keine Parallele finden lässt. Wir werden also annehmen müssen, unser Verbum *pamhusai* 'er vergisst' habe sein *h* nicht lautgesetzlich von der Wurzel *mṛṣ* aus, sondern übertragungsweise von der mit *mṛṣ* sich vielfältig berührenden Wurzel *mṛś* aus, die einst ein Praesens *pra-smṛśati* gebildet haben müsste, erhalten.

Aus dem Gesagten erwächst mindestens die Möglichkeit, dass die durch unser Dhammapada im Sinne von *sammṛśati* gebotene Verbalform nicht *sammaṣati*, wie Senart transcribirt, sondern *samhaṣati* d. h. (da die Orthographie des Textes den Anusvāra ignorirt) *saṃ-mhaṣati* lautet. Die Form würde ein mit *saṃ-s-karoti* vergleichbares Praesens *saṃ-s-mṛśati* voraussetzen.

Ganz anders als mit dem eben behandelten Worte steht es mit dem andern, das — in Verbindung mit jenem — Senart zu seiner Auffassung gebracht hat. Das Sanskrit — gemeint ist diesmal nur das buddhistische Sanskrit — bietet da nicht, wie es Senart darstellt [1], eine Form mit *mm* (sammiñjati), sondern eine mit einfachem *m* (samiñjati). Es sind nämlich zwei Verba, die Senart (wie schon vor ihm Burnouf) vermengt, durchaus von einander zu trennen. Erstens kennen die nördlichen wie die südlichen Buddhisten ein oft mit *sam-* verbundenes Verbum *iñjati* 'er bewegt sich' (samt dem Causativum *iñjayati* 'er bewegt'), das im brahmanischen Sanskrit (ausgenommen an einer Upaniṣad-Stelle) *g* anstatt *j* zeigt (ingati, ingayati). Zweitens besitzen die Buddhisten, wiederum im Norden und im Süden, ein den Brahmanen unbekanntes Causativum *sammiñjayati* (im Pāli *sammiñjeti*), das nur vom Beugen des Armes gebraucht wird und dem die Nordbuddhisten zwei analoge Zusammensetzungen mit *ni* und *ud* (nimiñjayati & unmiñjayati) nachgebildet haben. Während das erste Verbum einfach ein isolirt stehendes Praesens der Wurzel *ej* ist [2], mag man das zweite Verbum, einem Gedanken von Hendrik Kern folgend, auf die Wurzel *vṛj* zurückführen.

Kern (Geschiedenis van het Buddh. I 114[n]) hat seinen Gedanken nicht eingehend genug begründet, wesshalb wir hier das Nötige ausführen. Es handelt sich darum, mehrere Annahmen, die indessen alle einwandfrei sind, zu Hülfe zu nehmen.

A. Was die Bedeutung betrifft, so müsste *sam-vṛj* 'an sich ziehen' speciell auch vom Ansichziehen oder Krümmen des Arms oder mindestens eines andern Körperteils (eines Beines oder Fingers) gebraucht worden sein, was vorläufig nicht nachzuweisen ist.

B. Was die Form anbelangt, so wäre
erstens *sam-vṛj*, das der siebenten Praesensklasse folgt, der populären Sprechweise gemäss in

1) Le sanscrit buddhique lit régulièrement *sammiñjati* et habituellement aussi le pâli.

2) Genauer wäre die Wurzel in indischem Sinne als *ij* anzusetzen. Dazu ist *ejati* ein Praesens der ersten Klasse, *ingati* resp. *iñjati* ein (wie *muñcati*, lat. *jungit* u. s. w.) in die thematische Flexion übergeführtes Praesens der siebenten Klasse. Weil die siebente Klasse den schliessenden Guttural einer Wurzel mehrfach vor der Palatalisirung schützt (ursprünglich wohl nicht bloss vor harten Consonanten wie in *yunakti yunakṣi* u. s. w.), so erhält sich der Guttural gelegentlich beim Uebertritt unter die thematischen Verba (daher *ingati* statt *iñjati*; auch Prākrit *abbhangai* 'er salbt' samt *abbhangaṇa* zu *abhy-añj*).

Ein altes Adjectiv der Buddhisten lautete in correcter Sprache (den Regeln des Sanskrit gemäss) *an-eja*, in volkstümlicher Redeweise (den Regeln des Prākrit gemäss) *an-iñja*. Die Südbuddhisten haben von der ersten Form aus *ānejja* (d. i. *ānejya*), die Nordbuddhisten von der andern Form aus *āniñjya* gebildet. Das Adjectiv, immer auf Mönche angewendet, hiefs 'sich nicht bewegend' oder 'regungslos' im Sinne von 'keinen innerlichen Schwankungen mehr ausgesetzt, voll Seelenfrieden'. In dieser Bedeutung kommt *aneja* in zwei Strophen des südlichen Dhammapada (414 und 422) vor; das nördliche Dhammapada wird an den entsprechenden Stellen (die uns noch nicht zugänglich sind) *aniñja* (d. h. in der Schreibart unserer Kharoṣṭhī-Handschrift *anija*) bieten. Als Vermittlung zwischen dem Adjectiv und der Wurzel supponirt die Pāli-Tradition wohl mit Recht ein Substantiv *ejā* (das nordbuddhistisch *iñjā* lauten würde) mit der Bedeutung 'innerliche Schwankung d. h. weltliche Regung (taṇhā)'.

die thematische Flexion übergetreten, was, wenn das Verbum überhaupt von andern als streng geschulten Leuten gebraucht wurde, geradezu unvermeidlich war — **sam-vr̥ñjati.*

zweitens hätte **sam-vr̥ñjati* im Prākrit nicht die übliche Umformung erfahren [1]), sondern die auch bei *samvr̥ti* zu beobachtende, welches im Pāli zu *sammuti* geworden ist (das die einheimische Tradition irrtümlich von *sammati* ableitet) — **sammiñjati.*

drittens wäre **sammiñjati*, was mit transitiven Verben auf *-ati* häufig geschieht, in die zehnte Praesensklasse übergeführt worden — *sammiñjayati.*

Die eine oder andere dieser vier Annahmen lässt sich möglicherweise mit der Zeit aus Inschriften oder Literaturwerken bestätigen. Einstweilen darf man vielleicht betonen, dass das Pāli die vierte Annahme nicht direct notwendig macht, weil es bloss den Potential *sammiñjeyya* zu bieten scheint, der auch auf **sammiñjati* zurückgeführt werden kann.

Freilich werden nun gelegentlich — aber nur *gelegentlich* — in den Handschriften die Praesentia *samiñjati* 'er bewegt sich' und *sammiñjayati* (saṃmiñjayati) 'er beugt (den Arm)' durch falsche Einfügung oder Weglassung eines Anusvāra (resp. durch falsche Verdoppelung oder Vereinfachung des *m*) einander genähert; es entstehen dann die Mischformen *saṃmiñjati* (sammiñjati) und *samiñjayati.* Und so finden wir auch an unsrer Stelle, die den Plural *samiñjanti* (resp. in der Orthographie der Handschrift *samiyati*) erfordert, offenbar, weil statt *m* nach Senart's Auffassung *mm*, nach unserer Auffassung *mh* vorliegt, die erste der beiden genannten Mischformen, wobei natürlich für *mm* diejenige Consonanten-Verbindung zu erwarten ist, die das hier nicht gemeinte Verbum *sammiñjayati* 'er beugt (den Arm)' in dem Dialect unserer Handschrift haben würde. Welches diese Consonanten-Verbindung ist, wissen wir allerdings nicht, da besagtes Verbum im ganzen Dhammapada nicht vorkommt und da auch das Wort *samvr̥ti*, welches allenfalls einen Fingerzeig geben könnte, zu fehlen scheint. Aber möglich ist es durchaus, dass *mh* die Consonanten-Verbindung war; denn da, wie wir oben sahen, *sammiñjayati* eine Grundform mit *mv* (für *mm*) vorauszusetzen scheint, so mag irgend eine dialektische Vertretung von *mv*, ausser *mm* also z. B. *mb* oder *mbh* oder *mh*, erwartet werden: für *mb* spricht der Umstand, dass unsere Handschrift öfter intervocalisches *v* zu *b* verhärtet; für *mbh*, dass auch *v* und *bh* zuweilen alterniren; für *mh*, dass zahlreiche aspirirte und unaspirirte Explosivlaute samt *y* und *v* sich zwischen Vocalen zu *h* verflüchtigen können und dass überdies *mh* die Bedeutung von *mbh* (wie *nh* die von *ndh*) haben kann.

Was sich aus unsern etwas weitläufig gewordenen Darlegungen herausschält, ist Folgendes: Unsere Handschrift bietet eine Ligatur, die den graphischen Praemissen nach zu

---

1) Hätte z. B. nicht wie im Sanskrit sein *m* zum Anusvāra werden lassen. Dass *m* wie in *samvr̥ti* bleiben kann, hängt damit zusammen, dass der Laut vor Halbvocalen von Anfang an nicht so wie vor andern Consonanten behandelt wurde und besonders in der populären (nicht systematisirten) Sprechweise vielfach erhalten blieb. Einige bezügliche Tatsachen und Auffassungen sind registrirt bei Wackernagel 'Altindische Grammatik' p. 334 § 283c, wo zu sagen gewesen wäre, dass *sam-rāj* dem Systemzwang entging, weil es (wie schon das Synonym *eka-rāj* zeigt) das Zahlwort *sam* 'eins', nicht das Verbalpräfix *sam* 'zusammen' enthält. Wenn es so aussieht, als ob inlautend *m* vor *v* zuweilen zu *n* wurde, so ist dies eine Specialtatsache, die bloss die Vertretung von *n̥* und *m̥* betrifft und die ihre besondere annoch nicht ausreichend gegebene Erklärung fordert. Urbuddhistisches (d. h. ebensowohl im Prākrit der Nordbuddhisten wie im Pāli der Südbuddhisten begegnendes) *ññ* (gesprochen *ny* oder *ñy*) in *saññutta* (saṃyukta) und ähnlichen Zusammensetzungen kann nicht über *m̥y* aus *my* hervorgegangen sein. Vielmehr ist offenbar *m* vor dem *y*, insofern dieses palatal ist, zu *n* resp. *ñ* geworden, ungefähr ebenso wie graeco-italisches *gm̥iō* im Griechischen *βαίνω* und im Lateinischen *venio* ergeben hat. Dann ist aber auch zu erwarten, dass *m* vor *v*, insofern dieses labial ist, erhalten bleibe, wenn nicht der Systemzwang entgegenwirkt. So hat man denn auch vor *v* (insbesondere vor einem sich anschliessenden *vā*), wie Inschriften und alte Handschriften zeigen, in der unpedantischen Redeweise *m* häufig bewahrt (vgl. z. B. Kielhorn's Bemerkung zu Aśvaghoṣa's Buddhacarita VII 21 in Gött. Nachr. 1894 N° 3). Bei *sam* wurde die Bewahrung begünstigt, sobald die Bedeutung des Präfixes zurücktrat oder (wie in *samvat*) ganz schwand, so dass der Systemzwang nur wenig oder gar nicht zur Geltung kommen konnte.

urteilen, weil eine Consonanten-Verdoppelung sonst nirgends zum Ausdruck gelangt, weit eher für *mh* als für *mm* steht. Sie begegnet in dialektischen Aequivalenten von vier Sanskrit-Worten, unter denen zwei (*brāhmaṇa* und *gambhīra*) viel wahrscheinlicher und zwei (*sammṛśati* und *samiñjati*) ebenso wohl *mh* als *mm* erwarten lassen. Wird schon dadurch *mh* nahezu gesichert, so vollends durch die Ueberlegung, dass es ganz unverständlich wäre, wenn ein doppeltes *m*, das durch Assimilation aus einer Unmenge von Consonanten-Verbindungen hervorgehen kann, zufällig gerade bloss da anzutreffen sein sollte, wo *mh* entweder passender oder mindestens ebenso zulässig ist.

Noch bleibt ein kleines Bedenken wegzuräumen, das Senart gar nicht erwähnt hat. Die Handschrift drückt die Aspirirung der Laute *j* und *n* durch eine horizontal über das Zeichen gesetzte Linie aus; warum nicht ebenso die Aspirirung des *m*? Der Grund hiefür ist leicht zu finden. Das Zeichen *m* steht allein von allen Zeichen so hoch, dass es nicht einmal in die Mitte der Zeile hinunterreicht, während andrerseits *j* und *n* die ganze Höhe der Zeile beanspruchen; es ist also selbstverständlich, dass man im einen Fall zur Unterbringung des Zusatz-Zeichens den unten frei bleibenden Platz benutzte. Dass je nach der Beschaffenheit der Zeichen ein Zusatz, bezeichne er nun einen Vocal oder einen zweiten Consonanten, zwei oder drei verschiedene Formen annimmt oder mindestens zwei oder drei verschiedene Lagen bekommt, bemerkt Jeder, der unser Alphabet studirt. Dabei kommt es gelegentlich vor, dass an einem Zeichen der Zusatz (wie z. B. am *v* das *r*) nicht in der bei diesem Zeichen üblichen Form oder (wie z. B. am *n* der *i*-Strich) nicht an dem bei diesem Zeichen üblichen Orte zur Darstellung gebracht wird. Es wäre also nicht zu verwundern und würde unsere Schlussfolgerung in keiner Weise beeinträchtigen, wenn auf den vorläufig nicht photographisch bekanntgegebenen Stücken der Handschrift sich ein *mh* finden sollte, das durch *m* mit übergesetztem Horizontalstrich ausgedrückt ist.

Strassburg i/Els. ERNST LEUMANN.

DE DIETSCHE BOEKEN VAN 'T ROOKLOOSTER OMSTREEKS HET JAAR 1400.

In A. Sanderus' *Bibliotheca Belgica Manuscripta* vindt men een catalogus van al de oude beroemde kloosterbibliotheken in de Nederlandsche gewesten, op een na: van den rijken boekenschat van het Rooklooster, *des cloesters van sente pauwels in zonien bi bruessele gheheeten ten roeden dale*, ook *ten roeden cloestere* en de *roede cluse* genoemd, wordt met geen enkel woord gerept. Deze leemte zou meer te betreuren zijn, indien niet een paar oudere lijsten van de boeken van die abdij bewaard gebleven waren, waardoor we althans iets weten, al is het minder dan we wenschen. Een dezer lijsten, waarop alleen van *Nederlandsche* boeken sprake is, vindt men op de keerzijde van het derde blad van hs. Brussel 1351, dat uit het Rooklooster afkomstig is (zie b.v. J. Van den Gheyn, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. II, p. 163, nr. 1131). Deze lijst is niet onbekend. Reeds in 1847 werd ze uitgegeven door K. van Swygenhoven in de *Bulletin et Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique* t. 4, p. 219 vlg.; tien jaar later opnieuw door K. Stallaert in *De Klauwaert, Veertiendaegsch Kunst- en Letterblad* 2, 87 vlg. (1857, 2 Maart), en daaruit overgenomen in de *Dietsche Warande* 1857, blz. 191. Een derde uitgave werd bezorgd door K. L. van W... tot Y..e in de *Annales du Bibliophile Belge et Hollandais* (Brussel 1865), blz. 105 vlgg. [1]). Geen enkele dezer uitgaven is echter nauwkeurig, en alleen in de laatste is een bescheiden poging gedaan om het stuk te commenteeren, zoodat het zeer wenschelijk is een en ander nog eens te beproeven.

Zooals men aan het bijgaande facsimile zien kan, is er aan den linker benedenhoek van de lijst een groote vlek. In 't oorspronkelijke is deze vlek bruin gekleurd; ze werd veroorzaakt door het gebruik van galnotenzuur, dat op het perkament gestreken werd om het schrift, dat ter plaats uitgekrast was, weer op te halen, wat, zooals 't meestal gaat, meer kwaad dan goed gesticht heeft. In den thans volgenden afdruk is het ontbrekende zooveel mogelijk aangevuld, maar tusschen rechte haakjes geplaatst en cursief gezet [2]).

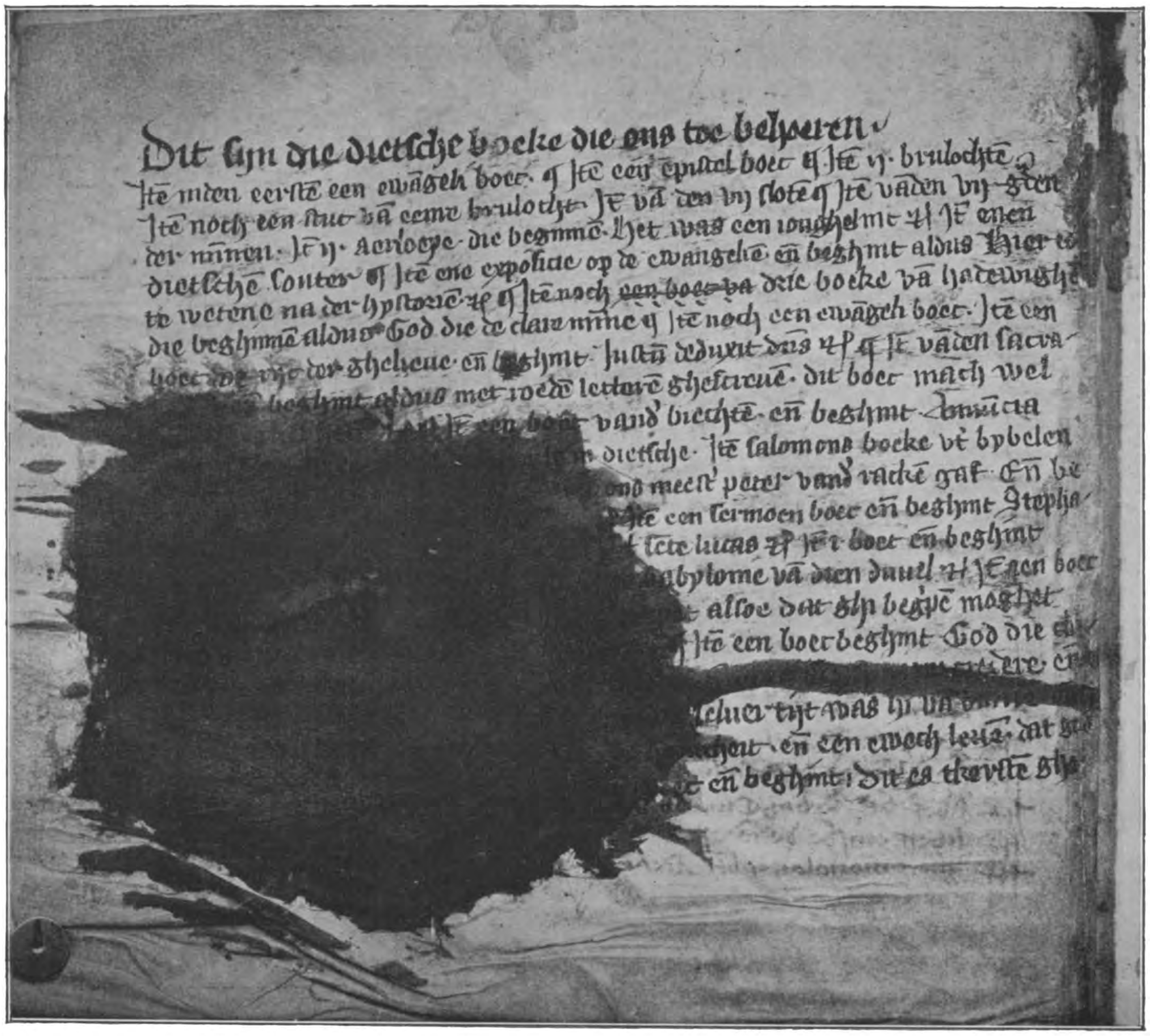
Dit sijn die dietsche boeke die ons toe behoeren.

Item inden eersten een ewangeli boec. ℂ Item een epistel boec ℂ Item ij. brulochten. Item noch een stuc van eenre brulocht. Item van den vij sloten ℂ Item vanden vij graden der minnen. Item ij. aerloeye. die beginnen. Het was een jonghelinc etc. Item enen dietschen souter ℂ Item ene exposicie

1) Door Gottlieb, *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, S. 261, n°. 722, wordt deze uitgave op rekening van Ch. Ruelens gesteld. Wie het stuk leest, zal zien dat dit onaannemelijk is.

2) Ten gevolge van de *bruine* vlek is op het facsimile hier en daar minder te onderscheiden dan in het hs. zelf.

op de ewangelien. ende beghint aldus Hier es te wetene na der hystorien. etc. ℭ Item noch drie[1]) boeke van hadewighen die beghinnen aldus. God die de clare minne ℭ Item noch een ewangeli boec. Item een boec dat rijc der ghelieve. ende beghint. Justum deduxit dominus etc. ℭ Item vanden sacramente. ende beghint aldus met roeden letteren ghescreven. dit boec mach wel een spieghel heten etc. ℭ Item een boec vander biechten. ende beghint. Annuncia populo meo scelera eorum etc. Item de regule in dietsche. Item salomons boeke uter bybelen in dietsche. Item een puerpueren boec dat ons



meester peter vander racken gaf. Ende beghint vulgo nobis... vobis etc. Item een sermoen boec ende beghint Stepha[*nus autem plenus gratia Dese woert*] sprect sente lucas etc. Item .i. boec ende beghint... [*g*]eboren te babylonie van dien duvel etc. Item een boec... [*ende beg*]hint Loepet alsoe dat ghi begripen moghet [*Item een boec ende*] beghint[2]) Nolite omni spiritui credere. ende es... Item een boec beghint God die cla[*re minne Item een boec ende*] beghint.... oe inder selver tijt was hi van binnen. ende.. echte heylicheit. ende een ewech leven. dat god... Item .i. boec ende beghint. dit es tkersten ghe[*love*]

1) *Vóór* drie: een boec va *zwart doorgehaald en geëxpungeerd.*

2) *De kopiist sloeg het hier behoorend incipit aanvankelijk over, maar schreef het op den volgenden regel, voorzien van een verwijzingsteeken dat hier herhaald is.*

Het is mogelijk te bepalen wanneer deze lijst opgemaakt werd. Zij is nl. geschreven in dezelfde hand als een ander handschrift uit het Rooklooster, dat den 23 Aug. 1395 „volmaakt" was (zie beneden), en er nog niet in vermeld staat; en als nog een ander, dat geëindigd werd op 15 April 1394, en er wél in vermeld wordt. Tusschen deze twee tijdstippen in werd de lijst dus opgeteekend.

Een commentaar van een dergelijken catalogus moet ons twee dingen leeren: 1° welke werken met de minder of meer duidelijke titels bedoeld worden, en 2° of de in de lijst bedoelde afschriften nog bestaan, en, zoo ja, waar ze thans bewaard worden.

Om aangaande dit laatste iets met zekerheid te kunnen beslissen, dienen de handschriften die in aanmerking komen geschreven te zijn vóór 1395, en uit het Rooklooster afkomstig te zijn.

Laten we thans elken titel afzonderlijk beschouwen.

1. *Item in den eersten een ewangeli boec.*

11. *Item noch een ewangeli boec.*

Er waren dus twee evangeliariën. Slechts een daarvan is bewaard gebleven: het hs. British Museum add. 26658 is er een dat waarschijnlijk even voor of kort na 1389 geschreven werd (in den kalender ontbreekt nl. het feest van O. L. V. Visitatie, dat in genoemd jaar werd ingesteld), en uit het Rooklooster komt: zie Deflou en Gailliard, *Eerste Verslag* 1, 26; Priebsch, *Deutsche Hss. in England* 2, 232; Brugmans, *Verslag*, 422.

2. *Item een epistel boec.*

Een codex die de epistelen bevat en uit de librije vān 't Rooklooster komt, is hs. Brussel 2849—'51. Wel komt er geen aanteekening in voor, waaruit die herkomst blijkt, maar het feit, dat de tekst geschreven is in dezelfde hand als de lijst zelf en als andere handschriften uit het Rooklooster (zie beneden), neemt allen twijfel weg.

3. *Item ij. brulochten.*

4. *Item noch een stuc van eenre brulocht.*

Er kan geen twijfel aan zijn, wat onder deze nummers bedoeld wordt: nl. *Die cierheit der gheestelijker Brulocht* van Jan van Ruusbroec. Maar onder de talrijke handschriften die van dit werk nog bewaard zijn, is er geen enkel dat uit het Rooklooster komt.

5. *Item van den vij sloten.*

Evenzoo een bekend werk van Jan van Ruusbroec. Een exemplaar, dat uit de laatste jaren der 14de eeuw dagteekent, en uit het Rooklooster komt, berust op de Mazarijnsche Bibliotheek te Parijs (zie mijn werk *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 413 vlgg.).

6. *Item vanden vij graden der minnen.*

Daarmede wordt ongetwijfeld bedoeld het traktaat van Jan van Ruusbroec waarvan de volledige titel luidt: *Dit es van .vij. trappen in den graed der gheesteleker minnen*, maar ook soms genoemd werd: *Dyt is vanden grade der mynnen myt vij trappen*, zooals b.v. in handschrift K 46 op de Koninklijke Bibliotheek in den Haag (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 230). Onder de nog bekende afschriften van dit traktaat is er geen dat uit het Rooklooster afkomstig is.

7. *Item ij. aerloeye. die beginnen. Het was een jonghelinc etc.*

De vroegere uitgevers van de lijst der Dietsche boeken van 't Rooklooster hebben geen van allen met dit nummer raad geweten, doordien ze allen gelezen hebben *aerloepe*, zooals er trouwens op het eerste gezicht ook schijnt te staan. *Aerloeye* is natuurlijk niets anders dan *oerloye* (in overeenstemming met een bekende klankontwikkeling bij woorden die aan

Romaansche talen ontleend zijn), d. i. *horloye, horloge, horlogie*, en met den geheelen titel wordt bedoeld: twee exemplaren van de vertaling van het *Horologium* van Hendrik Suso: *Oerloy der ewigher Wijsheit*, beginnende: *Het was een jonghelinc Gode bekent* enz.

Een der twee bedoelde afschriften is bewaard gebleven. Handschrift nr 8224 van de Bibliothèque de l'Arsenal te Parijs, dat een vertaling van Suso's werk bevat, is afkomstig uit 't Rooklooster, zooals blijkt uit deze aanteekening in den band vooraan:

Dit boeck hoort toe ten Roodencloostere Inden bosch van zonien by brusselle.

Het handschrift werd vóór 11 Maart 1388 geschreven, zooals blijkt uit de volgende belangrijke aanteekening die achteraan in den band te lezen staat:

Int jaer ons heeren .m. ccc. lxxxviij. op den ellefsten dach in meerte dat was dondersdach na grooct vastelavont / quam Ghijsbrecht spijsken Int cloester van sente pauwels in zonien ende brachte dit boec dat heet dorloy vander eewegher wijsheit Ende gaeft den prioer te behoef der leeker bruedere ende . . . . [1]) *Met deser voerwaerden eest dat hi binnen sinen levene dit boec selve ende niemen anders weder hebben wilt / dat men hem selven ende niemen anders dit boec weder gheven sal: Ende en wilt hijt selve niet weder hebben so saelt den cloestere voerseit eewelec bliven* :⌣ *God si sijn loen* :⌣

Ende op dien selven dondersdach voerscreven ende snachts ende des anderdaechs viel so vele sneews / dat Ghijsbrecht voerseit moeste int cloester bliven van sdondersdaechs tote des dijssendaechs daer na.

8. *Item enen dietschen souter.*

Hs. Brussel 2905—'09 is afkomstig uit het Rooklooster (verg. Van den Gheyn, *Catalogue* I, p. 533, n°. 836). Bl. 1—107 zijn geschreven in de hand van de lijst; bl. 108—128 bevatten de zeven boetpsalmen en *Sint-Jheronimus souter*, geschreven in dezelfde hand als een gedeelte van hs. Brussel 1805—'08, dat 23 Aug. 1395 voltooid werd en tot de librije van 't Rooklooster heeft behoord. Vermoedelijk is dus dit gedeelte van hs. Brussel 2905—'09 de in de lijst bedoelde souter.

9. *Item ene exposicie op de ewangelien. ende beghint aldus Hier es te wetene na der hystorien. etc.*

Onder de werken van dien aard welke mij bekend zijn is er geen, dat het opgegeven incipit heeft en tevens uit het Rooklooster afkomstig is.

10. *Item noch drie boeke van hadewighen die beghinnen aldus. God die de clare minne*

23. *Item een boec beghint God die cla*[*re minne*]

Het is niet van belang ontbloot te weten dat er in 't Rooklooster vier exemplaren van Hadewijch's werken bestonden. Onwillekeurig vraagt men zich af, of dat niet onwaarschijnlijk maakt dat Hadewijch en Bloemardinne wel dezelfde vrouw zouden zijn? Afgezien van kleine stukjes en uittreksels, zijn er thans nog drie groote handschriften met die werken, t. w. hss. Brussel 2877—'78 en 2879, en hs. Gent 941. De twee eerste, geschreven in de tweede helft der 14de eeuw (ca. 1380), zijn uit het Rooklooster afkomstig: zij dragen op hun laatste blad deze aanteekening (nr 2879 met een lichte variante):

Dit boec es der broedere van sente pauwels in zonien gheheten te rooden dale.

Hs. Gent 941 kan niet de derde der in de lijst bedoelde codices zijn. Vooreerst omdat het niet begint met den tekst *God die de clare minne* enz.: andere visioenen gaan er aan vooraf; ten tweede omdat het voorzien is van een band die te Bethleem bij Leuven thuis hoort.

---

1) De rest van den regel is uitgekrast.

11. Zie onder 1.

12. *Item een boec dat rijc der ghelieve. ende beghint. Justum deduxit dominus etc.*

13. *Item vanden sacramente ende beghint aldus met roeden letteren ghescreven. dit boec mach wel een spieghel heten etc.*

Het kost geene moeite met deze titels twee werken van Jan van Ruusbroec te herkennen; onder de nog bewaarde afschriften is er echter geen enkel, dat uit het Rooklooster afkomstig is.

14. *Item een boec vander biechten. ende beghint. Annuncia populo meo scelera eorum etc.*

Niet verder bekend.

15. *Item die regule in dietsche.*

Er kan natuurlijk van geen anderen regel sprake zijn dan van dien van St.-Augustinus. Een afschrift dat uit het Rooklooster komt en uit de tweede helft der 14de eeuw dagteekent, zit in hs. 8217 op de Bibliothèque de l'Arsenal te Parijs (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 266 vlgg.).

16. *Item salomons boeke uter bybelen in dietsche.*

Met deze aanwijzing wordt ongetwijfeld bedoeld een Dietsche vertaling van Cantica Canticorum. Een dergelijke vertaling, afkomstig uit het Rooklooster en in de laatste jaren der 14de eeuw geschreven, en „gecorrigeerd" door den kopiïst die de lijst schreef, komt voor in hs. 920 op de Mazarijnsche bibliotheek te Parijs (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 415).

17. *Item een puerpueren boec dat ons meester peter vander racken gaf. Ende beghint vulgo nobis ... vobis.*

In de uitgave der lijst in de *Annales du Bibliophile Belge et Hollandais* wordt gezegd: „Sur le manuscrit n⁰. 2849—51 de la bibl. de Bruxelles, manuscrit qui contient les Épîtres, les Actes des Apôtres, l'Apocalypse, &[a]. en flamand, on trouve collé sur la couverture un fragment de parchemin portant cette inscription: „Anno domini M. CCC. LXXXVIII feria 5ta post oct. Apost. Petri et Pauli Mgr. Petrus Vander Rake curatus ... eccē sci Mychaelis Gandavensis hunc librum contulit nobis ... Amen". C'est probablement celui dont il est question dans la liste". Er is echter op den band van 't genoemde hs. niets van een dergelijk strookje perkament te bespeuren, en men kan wel zien, dat het er ook niet op geweest is. Blijkbaar is het opgegeven nummer fout: verg. boven onder 2).

18. *Item een sermoen boec ende beghint Stepha[nus autem plenus gratia. Dese woert] sprect sente lucas etc.*

Het kost natuurlijk geene moeite het ontbrekende uit de *Handelingen* 6, 8 en uit andere afschriften aan te vullen. Het hier bedoelde sermoen komt nl. ook voor in hs. Berlijn *ms. germ. qu. 1084* (zie Al. Reifferscheid, *Beschreib. d. Handschriftensamml. d.* Freiherrn August von Arnswaldt, Norden [1886], s. 24); in hs. Den Haag 73 H 30 (K 49) (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 237), en in hs. Brussel 3067—'73. Dit laatste afschrift, geschreven ca. 1360, is het zesde stuk in een codex die afkomstig is uit het Rooklooster (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, blz. 639 vlgg.). Toch is het twijfelachtig, of we hier het handschrift hebben, dat in de lijst bedoeld wordt, aangezien er daar sprake is van een *sermoen*boec, terwijl in het zesde stuk van hs. Brussel 3067 na het sermoen op den tekst *Hand.* 6, 8 niets meer volgt: een gedeelte van het laatste blad is wit. Ook heeft de lijst *sprect sente lucas*, terwijl in hs. Brussel 3067 staat: *spreect sente lucas.* Daar staat tegenover, dat het lang niet onmogelijk is dat de samensteller der lijst de verschillende incipit's nu niet precies op-

schreef zooals ze in de handschriften stonden en den term *sermoenboec* heeft toegepast op een boekje dat maar één sermoen bevatte, en vooral dat het afschrift, voorkomende in hs. Brussel 3067, zoo oud is.

19. *Item .i. boec ende beghint.... [g]eboren te babylonie van dien duvel etc.*

Dezen tekst weet ik vooralsnog niet te determineeren.

20. *Item een boec....*

21. *Item een boec... [ende beg]hint Loepet alsoe dat ghi begripen moghet*

Het opgegeven incipit is de aanhef van het bekende werk van Jan van Ruusbroec: *Vanden gheesteliken tabernakele.* Een afschrift er van, uit het Rooklooster afkomstig, is hs. Brussel 3091, geschreven ca. 1360, waarschijnlijk het oudste van alle nog bestaande Ruusbroec-handschriften. Er kan geen twijfel zijn, of deze codex wordt in de lijst bedoeld.

22. *[Item een boec ende] beghint Nolite omni spiritui credere. ende es...*

Geen enkel handschrift uit het Rooklooster is mij bekend, waarin een tekst voorkomt met dit incipit.

23. *Item een boec beghint God die cla[re minne]*

Zie boven onder n^r^ 10.

24. *[Item een boec ende] beghint... oe inder selver tijt was hi van binnen. ende... echte heylicheit. ende een ewech leven. dat god...*

Dit weet ik vooralsnog niet terecht te brengen.

25. *Item .i. boec ende beghint. dit es tkersten ghe[love]*

Hiermede kan niet anders bedoeld zijn dan het kleine traktaat van Jan van Ruusbroec *Vanden kersten ghelove*, te meer daar een afschrift voorkomt, geschreven met dezelfde hand als deze lijst, in hs. Weenen 13708, een afschrift dat geëindigd werd op den 15den April 1394 (zie *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken,* blz. 278).

Het is opmerkelijk, dat de kleinere teksten die hierboven ter sprake kwamen, vanouds samengebonden zijn met andere, die niet in de lijst vermeld staan, en toch weinig minder oud, en sommige zelfs ouder zijn. Toen de lijst opgemaakt werd, waren deze andere teksten dus nog niet geschreven of nog niet in 't Rooklooster; maar al heel gauw nadat de inventaris van den kleinen boekenschat opgemaakt was, werd deze belangrijk vermeerderd. Behalve de teksten vermeld onder n°. 2 en 25, bestaan nog de volgende handschriften die in dezelfde hand geschreven zijn als de lijst:

1°. hs. Brussel 1805—1808: *Gregorius Dialogus*, voltooid den 23 Aug. 1395, aangezien men bl. 42*b* leest: *Hier es de derde boec van dyalogus ute in dit boec gescreven int jaer ons heren .M. CCC. XCV. op sinte bertelmeus avonde te vespertide* (zie b.v. Van den Gheyn, *Catalogue,* t. II, p. 264, n°. 1303). Een gedeelte van dezen codex is in een andere hand geschreven.

2°. hs. Brussel 2905—'09, bl. 1—107, bevattende een belangwekkend ascetisch traktaat *Hore dochter* (zie K. van Swygenhoven, *Bulletin et Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique* 4, 228 vlgg., en voor den verderen inhoud hierboven onder n°. 8 en Van den Gheyn, *Catalogue*, t. I, blz. 533, n°. 836).

3°. hs. Brussel 3093—'95, bevattende o. a. *De gaert der minnen* van Ancelmus, verdietscht door zekeren Vranke Callaert; verschillende traktaatjes van S. Augustinus, S. Bonaventura en S. Bernaert, en ten slotte de gedichten van Hadewijch, die alléén in hs. Brussel 2877—'78 voorkomen (deze laatste niet vermeld bij Van den Gheyn, *Catalogue* t. II, p. 377, n°. 1480).

4°. hs. Gent 1374, bevattende uitvoerige uittreksels uit den *Spiegel Historiael* en kleinere

uit den *Lekenspiegel* en uit *Die Rose*, den *Rinclus*, de drie *Martijns*, *Der Kerken Claghe* enz.

5°. hs. Weenen 13708 bevat niet alleen dat *Ghelove* van Ruusbroec, maar ook de drie *Martijns* en allerlei andere stukken, in dezelfde hand geschreven als de lijst.

Al de andere teksten, in codices voorkomende samen met die onder n°. 8, 15, 16, 18 en 25 genoemd, zullen slechts weinig later dan deze in 't Rooklooster geschreven of gekomen zijn, dan in de eerste jaren der 15de eeuw gebonden en wellicht opnieuw geinventariseerd, want in de meeste vindt men aanteekeningen in een zelfde hand, vermeldende dat zij tot de boeken van de Roode kluis behoorden.

Omstreeks 1400 bezat deze librije dus ± 30 codices met „Dietsche boeken", een getal dat in de eerste helft der 15de eeuw nog met ruim twintig werd vermeerderd (om alleen maar te spreken van wat ons thans bekend is). Als men daar nog bijvoegt de veel talrijker codices met „Latijnsche boeken", die de abdij bezat, en daarbij bedenkt dat b.v. de bibliotheek der Bourgondische hertogen in 1404 nog maar 59 boekdeelen rijk was, niettegenstaande niets verwaarloosd werd om ze uit te breiden, dan eerst kan men er zich een denkbeeld van vormen, wat een dergelijke bibliotheek op dat tijdstip voor de beschaving beteekende.

GENT. WILLEM DE VREESE.

THE WORKS OF ĀRYAŚŪRA, TRIRATNADĀSA, AND DHĀRMIKA-SUBHŪTI.

Āryaśūra is scarcely known to us except as author of the *Jātakamālā*. The Chinese Tripiṭaka mentions only one other work of his (*Karmaphala-saṁkṣiptanirdeśasūtra* Nanjio N°. 1349), and even this is unknown from Indian sources. A passage in Tāranātha's 'History of Buddhism' (trans. p. 90) identifies him with Aśvaghoṣa, Mātṛceṭa, and a number of less distinguished teachers, and to this passage I may hope to return later. Here, as a small tribute in honour of the modern Bodhisattva who has given us so admirable an edition of the *Jātakamālā*, I have collected from Tibetan sources a few details regarding three of the group.

In the first place, Tāranātha himself supplies, in addition to two incidental references to Āryaśūra (trans. pp. 136 and 204), a verse by Dharmakīrti, which makes him in his own art a compeer of Dignāga and Candragomin in theirs:

'In wisdom a Dignāga, in purity of speech a Candragomin,
'Accomplished in the metrics originating with Śūra,
'Who am I but the conqueror of all quarters'? p. 181.

But Dh. has given us other evidence of his admiration for Śūra in the shape of a long commentary (*ṭīkā*) on the *Jātakamālā*, the Tibetan translation of which occupies in the Tanjur foll. 148—375 of Mdo XCI. The translation was made by a Bhikṣu Śākya-blo-gros [1]) under the superintendence of Paṇḍit Janārdana. This commentary does not appear [2]) to supply any facts of literary history. A shorter commentary, entitled *Jātakamālāpañjikā*, by an author named Vajrasiṃha (Mdo CXXXIII foll. 286—330) contains perhaps the source of Tāranātha's statement (p. 92, cited by Prof. Kern in his Introduction) that Āryaśūra's work was originally intended to contain ten times ten Jātakas corresponding to the ten pāramitās, but owing to the noncompletion of the work only 34 jātakas were composed, of which the first 30 are connected with the first 3 pāramitās:

.... bstan · bcos · yoṅsu · rdzogs · paḥi · bya · ba · ma · byas · paḥi · phyir · daṅ | pha · rol · tu · phyin · pa · daṅ · po · gsum · la · bcu · bcu · kyaṅ | = śāstraparipūraṇakriyāyā akṛtatvād ādipāramitātritaye daśa daśa santi khalu. fol. 287*a*.

The existence of a commentary by Dharmakīrti is sufficient to prove that the *Jātakamālā* was composed not later than the sixth century of the Christian era. But if we

1) Śākyamati. 2) Prima facie!

can trust the Chinese statement (Nanjio N°. 1349) that the *Karmaphala°° sūtra* was a work of the same teacher and was translated in A.D. 434, we must refer the author to a date at least as early as the fourth century. The same antiquity will attach to the following works also, ascribed in the Tanjur to Śūra:

1. Bodhisattvajātakasya dharmaghaṇṭī.
2. Supathādeśaparikathā.
3. Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā.
4. Pāramitāsamāsa.
5. Prātimokṣasūtrapaddhati.

N°. 1 is a poem in 35 verses, of which the first 34 correspond to the stories of the *Jātakamālā*, and the last is a finale. Each verse ends with a refrain sounding the Ghaṇṭī of the particular jātaka, and the whole forms a sort of versified table of contents. [Mdo XCIV. foll. 119—124. Indian Teacher the Kashmirian Paṇḍit Śākyaśrībhadra: translator the Bhikṣu Mañjuśrī].

N°. 2, the *Supathādeśaparikathā*, is a general work of moral exhortation, and professes to be a commentary on the words of Buddha:

legs · paḥi · lam · gyi · gtam · ni · thub · dbaṅ · gsuṅ · daṅ · sbyar · te · bdag · gis · bśad · bya ·
= supathādeśo munīndreṇokto viracitaśca mayā prakāśanīyaḥ

Verses are inserted in the work, but I have not found any account of their provenance or other literary allusions. [Mdo XCIV foll. 235—65. Indian teacher Dīpaṃkaraśrījñāna: translator the Bhikṣu Ratnabhadra].

N°. 3, the *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā*, is no doubt a translation of the work discovered by M. Sylvain Lévi in Nepal (*Rapport sur sa Mission &c.*, pp. 15—16 of the *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions &c. 1899*). The 28 tales of which it consists seem to correspond to the *Dvāviṃśaty-Avadāna,* and according to M. Lévi it is composed merely of verses concluding the stories in that work. [Mdo XXXIII foll. 118—31 XCIV foll. 210—23. Indian teacher Rudra: translators Rudra and Bhikṣu Śākyaprabha].

N°. 4, the *Pāramitāsamāsa,* is, as its name denotes, an abridged account (in verse) of the pāramitās. [Mdo XXXI foll. 246—66. Translator Vairocanarakṣita].

N°. 5, a commentary on the Prātimokṣa of the Sarvāstivādins, is ascribed in the work itself and in the Tibetan index to Śūra: but by giving the authorship as reported, these seem to admit of a doubt. [Mdo LXXIII fol. I—LXXIV fol. 110. Indian teacher Pandit Sarvajñadeva: translator Kluḥi · rgyal · mtshan (Nāgadhvaja)].

The *Jātakamālā* itself is found in Mdo XCI foll. 1—148. [Indian teacher Vidyākarasiṃha: translator Mañjuśrīvarma].

The name of the author is given in the colophon to N°s 1 and 3 as *sñan · dṅags · mkhan · chen · po · slob · dpon · dpaḥ · bo = mahākavi-ācārya-śūra,* while N°s 2 and 5 designate him simply as *slob · dpon · dpaḥ · bo = ācārya-śūra.* M. Lévi has promised a discussion of the name, which his Sanskrit MS presents in the latter form. Pending that discussion, we may observe that Tāranātha in four places gives the simple form Śūra, while in a fifth he speaks of Ācārya-Śūra (see the Index). It seems likely that, as in the case of Āryadeva, the prefix was optional and could be omitted at pleasure. That the full form Āryaśūra was nevertheless known to the Tibetan translators, we find from the colophon to N°. 4, where it is given in transliteration.

The above may serve to define the Tibetan material with which the discussion of this

author will have to deal. I now turn to two of the minor names belonging to the constellation of Aśvaghoṣa, namely Triratnadāsa and Dhārmikasubhūti.

Triratnadāsa, in Tibetan *Dkon · mchog · gsum · gyi · ḥbaṅs*, is mentioned by Tāranātha (pp. 140—1) as the author of two works

1. Āryaprajñāpāramitāsaṃgrahakārikāvivaraṇa
   [Mdo XIV foll. 336—362. Indian teacher the Kashmirian Pandit Thig · le · bum-pa: translator Bhikṣu Blo · ldan · śes · rab (Sumatiprajña?)]
2. Guṇāparyantastotra.
   [Bstod I foll. 214—9, Mdo XXXIII foll. 217—21. Indian teacher Sarvajñadeva: translators Rin · chen · mchog (Paramaratna) and Dpal · brtsegs (Śrīkūṭa?)]

to which we may add

3. Bhāgavata śākyamunistotra
   [Bstod I fol. 214]

Tāranātha proceeds: — 'Those authors of works on the origin of the religion, who 'hold Triratnadāsa to be a name of the ācārya Śūra, assert that, in as much as in the Stotra 'of 150 ślokas Dignāga has composed an appendix of the Miśrakastotra [1]) Śūra and Dignāga 'must have been mutually pupils: these have however either heard incorrect stories or 'heard correct ones, but incorrectly distorted them'. With the Miśrakastotra I propose to deal on another occasion. But the relations between Triratnadāsa and Dignāga were certainly — apart from all consideration of this work — similar to those stated by the authors to whom Tāranātha refers. Dignāga's commentary and kārikā on the *Guṇāparyantastotra* are given in the Tanjur twice (Bstod I foll. 219—22, Mdo XXXIII foll. 221—5). They unfortunately afford no information regarding the author of the stotra beyond his name. On the other hand, the author of the work upon which Triratnadāsa commented in his *Prajñāpāramitāsaṃgrahakārikāvivaraṇa* was Dignāga himself, as is stated

slob · dpon · phyogs · kyi · glaṅ · bos · ñe · bar · sbyar · na |
śes · rab · pha · rol · phyin · śes · bya · ba · la · sogs · pas |
śes · rab · pha · rol · tu · phyin · paḥi · bsdus · paḥi · bśad · pa |
blo · chuṅ · ba · rnams · dran · paḥi · don · du · mdor · bsdus · te · bdag · gis · byaḥo |

= ācāryadignāgaviracitasya prajñāpāramitetyāditaḥ (saṃgṛhītasya) prajñāpāramitāsaṃgrahasya vivaraṇam alpabuddhīnāṃ smṛtyarthaṃ samāsato 'smābhī racitavyam [2]).

The colophon gives to Triratnadāsa the title of guru in addition to the usual designation ācārya [3]).

It is therefore certain that Triratnadāsa and Dignāga were contemporaries. Their mutual relations illustrate a not unexampled feature of the Northern Buddhist Literature. Thus, between Āryadeva and Candrakīrti a similar relation exists: Āryadeva refers to Candrakīrti at the commencement of his commentary on the [*Naya*]*pradīpa* (*Pradīpoddyotana* Rgyud. XXXI foll. 1—57), while he is himself, als Professor de la Vallée Poussin informs me, frequently mentioned by Candrakīrti.

The works which I find in the Tanjur ascribed to Dhārmika Subhūti are as follows:

1. Sarvayānālokaprabhābhāṣya
   [Mdo XXIX foll. 431—41. Indian teacher Paṇḍit Rab · ḥbyor · dbyaṅs: translator Bhikṣu Tiṅ · ṅe · ḥdzin · bzaṅ · po (Samādhibhadra)]

---

1) *Sic* 2) Dignāga's work immediately precedes this commentary in Mdo. XIV.
3) Is he related to the author Triratnārya mentioned by Nanjio N°. 1310?

2. Daśakuśalakarmapathanirdeśa

   [Mdo XXXIII. foll. 95–9, XCIV foll. 265—9. Indian teacher Buddhākaravarma: translator Bhikṣu Dharmaprajña].

3. Saddharmasmṛtyupāsanakārikā

   [Mdo XXXIII foll. 89--93, XCIV foll. 273—7. Indian teacher Dharmākara: translator Devendrarakṣita].

None of these seems (on a cursory examination) to supply details of literary history. The first mentions Nāgārjuna. The tract on the Ten Virtuous Acts must not be confused with that on the Ten Vicious Acts ascribed to Aśvaghoṣa (*Daśākuśalakarmapathanirdeśa* Mdo XXXIII foll. 93–5, XCIV foll. 271–3, cf. Nanjio N⁰. 1379). The *Saddharmasmṛtyupāsanakārikā* is an account in verse of the various classes of living creatures, and is divided into six chapters dealing with 1. Creatures in Hell, 2. Beasts, 3. Pretas, 4. Men, 5. Demons, 6. Gods.

In the colophons the name of the author is given as *Chos · ldan · rab · ḫbyor · dbyaṅs* and Nos 1 and 2 describe him as a Brāhman, while N⁰. 3 adds the title *Bhadanta.* The rendering of the name by *Dhārmika-Subhūti* rests on the authority of the translation of Tāranātha, and overlooks the last syllable *dbyans,* which according to analogy should correspond to *ghoṣa.* The syllables *rab · ḫbyor* do indeed represent *subhūti* in the name *Subhūticandra* (Mdo CXVII fol. 58) and probably *Dhārmika-Subhūti* is identical with the Mahāsaṅghika doctor *Subhūti* whom Hiuen-Thsang met (Life tr. Beal p. 137).

His date is partly defined by the fact that according to the colophon to N⁰. 1 (see above) he himself acted as teacher to his Tibetan translator. This being the case it is not possible to maintain his identity with Triratnadāsa, who, as a contemporary of Dignāga, probably belonged to the sixth century, or with Śūra, who may have been much earlier. As regards the relation between any of these writers on the one hand and Mātṛceṭa and Aśvaghoṣa on the other I at present express no opinion.

LONDON. F. W. THOMAS.

GESCHRIFTEN

VAN

Prof. Dr. H. KERN

1855—1903.

BIBLIOGRAPHISCH OVERZICHT

SAMENGESTELD DOOR

LOUIS D. PETIT,

Conservator bij de Bibliotheek der Rijks-Universiteit te Leiden en Bibliothecaris van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde aldaar.

1855.

Specimen historicum exhibens Scriptores Graecos de rebus Persicis Achaemenidarum monumentis collatos. Lugd. Batavorum, Jac. Hazenberg C. fil. 1855. 8°.

1857—1875.

Medewerker aan het Sanskrit-Wörterbuch von O. Böhtlingk und R. Roth. St. Petersburg, 1857—75. 7 dln. 4°.

1858.

Over de schrijfwijze van eenige zamenstellingen in het Nederlandsch. Utrecht, Kemink & Zoon. 1858. 8°.

Ueber die Italer. — Foemina, foetus. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* VII, 1858, blz. 272.

Handleiding bij het onderwijs der Nederlandsche taal, ten gebruike van inrigtingen voor Middelbaar Onderwijs. Zutphen, Willem Thieme. 1858—59. 2 stkjs. 8°.

2de druk. Krommenie, I. de Haan 1863.
3de „ Herzien en met de spelling van het Woordenboek der Nederl. taal in overeenstemming gebracht door J. A. van Dijk. Aldaar 1864—65.
4de druk. [Herzien door H. Kern]. Ald. 1866—67.
5de „ Aldaar 1869.
6de „ Amsterdam, J. H. Laarman 1876.
7de „ Herzien door J. A. van Dijk. Amsterdam, G. Theod. Bom 1883.

In 1865 verscheen bij I. de Haan te Krommenie: Nederl. Spraakkunst voor inrichtingen van middelbaar- en lager onderwijs door J. A. van Dijk. Naar de Handleiding en met voorbericht van H. Kern, (2de druk 1867), en in 1867 bij S. E. v. Nooten te Schoonhoven: Leiddraad voor de aanvankelijke beoefening van de ontleding der zamengestelde volzinnen, naar H. Kern's Handleiding bewerkt door J. Schmal.

1859.

Bijdrage over de woorden *veel* en *er*. — *Taalgids* I, 1859, blz. 87.

Ὅσιος, satya. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* VIII, 1859, blz. 400.

1860.

Nog iets over den genitief *veels*. — Iets over *noordenwind* enz. — Over den oorsprong van het achtervoegsel *aard*. — De infinitieven op *jen*. — Queckenoot. — *Taalgids* II, 1860, blz. 66, 77, 192, 304, 309.

1862.

Çakuntala of het herkenningsteeken. Indisch tooneelspel van Kâlidâsâ. Uit het Sanskrit vertaald door H. Kern. Haarlem, A. C. Kruseman. 1862. 8°.

1863.

On some Fragments of Âryabhaṭṭa. — *Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland* XX, 1863, blz. 371.

1865.

Het aandeel van Indië in de geschiedenis der beschaving en de invloed der studie van het Sanskrit op de taalwetenschap. Redevoering ter aanvaarding van het Hoogleeraarsambt. — *Annales Academici*. 1865—66, blz. 39.
Ook afzonderlijk verschenen te Leiden bij Jac. Hazenberg Czn. 1865. 8°.

The Bṛhat Sañhitá of Varáha-Mihira edited by H. Kern. Calcutta 1865. 8°.
Bibliotheca Indica.

Proeve eener taalkundige behandeling van het Oost-Geldersch taaleigen. — *Taalgids* VII, 1865, blz. 231, 294.

1866.

Proeve eener taalkundige behandeling van het Oost-Geldersch taaleigen (Vervolg). — Hurra. — Bekomzaam. — Verduurzaamd. — *Als voren* VIII, 1866, blz. 125, 291, 297, 303.

Over de taal der Batavieren en Franken. — *Handelingen en Mededeelingen v. d. Mtsch. d. Ned. Letterkunde* 1866, blz. 96.

1867.

Eine Imperativform im Gothischen. — *Zeitschrift f. vergleich. Sprachforschung* XVI, 1867, blz. 451.

Eenheid van uitspraak. — *De Toekomst* 1867, blz. 457; 1868, blz. 57.

Verslag van een Runen-opschrift uit Noord-Amerika. — *Verslagen en Mededeelingen d. K. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde* XI, 1868, blz. 234.
Met Dr. L. A. te Winkel.

1868.

Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam. — *Als voren* XI, 1868, blz. 132.
Door Prof. Dr. C. P. Tiele bestreden in *Theologisch tijdschrift* II, 1868, blz. 1.

Antwoord op [C. P. Tiele's stuk]: „Is Zarathustra een mythisch persoon?" — *Theologisch tijdschrift* II, 1868, blz. 285.

Herinneringen uit Britsch-Indië. — *Bijdragen uitg. d. h. K. Instituut v. d. taal-, land- en volkenk. v. N. I.* 1868, blz. 273.

Die Yogayâtrâ des Varâhamihira (Buch 1—3). — *Indische Studien herausg. v.* A. Weber. X, 1868, blz. 161.

Remarks on Prof. Brockhaus' Edition of the Kathâsarit-sâgara, Lambaka IX—XVIII. — *Journal of the R. Asiatic Society* 1868, blz. 167.

1869.

Die Glossen in der Lex Salica und die Sprache der salischen Franken. Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprache. 's-Gravenhage, M. Nijhoff 1869. 8°.

Beoordeeling van R. Westphal, Grammatik d. deutschen Sprache. — *De Gids* 1869, IV, blz. 361.

Zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XXIII, 1869, blz. 212.

Bijdrage ter verklaring van eenige uitdrukkingen in de Wayang-verhalen Palasara en Paṇḍu. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Instit.* 1869, blz. 1.

Java en het Goudeiland, volgens de oudste berichten. — *Als voren* blz. 638.

1870.

Korte opmerkingen over Balineesch en Kawi, medegedeeld uit brieven van H. N. v. d. Tuuk. — *Als voren* 1870, blz. 210; 1871, blz. 25, 77.

The Bṛhat-Sañhitā; or Complete System of Natural Astrology of Varâha-Mihira, translated from Sanskrit into English bij H. Kern. — *Journal of the R. Asiatic Society* IV, bl. 430; V, bl. 45, 231; VI, bl. 36, 277; VII, bl. 81.

Verslag aangaande afdrukken van te Batavia aanwezige Kawi-oorkonden. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* II R., dl. I, 1871, blz. 228.

Belangrijkheid der tongvallen. — Nederlandsch en Hoogduitsch. — *De Toekomst* 1870, blz. 170, 204.

Veemgericht. — Kleinood. — Feodum. — De geschiedenis eener letter. — *Taal- en Letterbode* I, 1870, blz. 62, 132, 189, 214.

1871.

Nehalennia. — Eigennamen en Verkleinwoordjes. — Moord als rechtsterm. — Een Bataafsche naam. — *Als voren* II, 1871, blz. 89, 100, 293, 294.
Het opstel Nehalennia werd door H. Gaïdoz vertaald in: *Revue Celtique* II, 1873—75, bl. 10.

Beoordeeling van F. C. Donders, De physiologie der spraakklanken en van J. P. N. Land, Over uitspraak en spelling. — *De Gids* 1871 II, blz. 166.

De vrouwen in Indië. — Een dichter op den troon [de Brahmaan Mâtrgupta]. — De bakermat der Salische wetgevers. — *De Toekomst* 1871, blz. 105, 153, 209, 401, 546.

Over uitspraak en spelling [naar aanleiding der gelijknamige brochure van J. P. N. Land]. — *Ned. Spectator* 1871, blz. 35.

Hoe men in Nederland een boek over vaderlandsche geschiedenis schrijft [naar aanleiding van: W. J. F. Nuyens, Alg. Geschiedenis d. Ned. Volks]. — *Als voren* blz. 379.

Inhoudsopgave van 't Mahâbhârata in 't Kawi (volgens mededeeling van H. N. v. d. Tuuk). — *Bijdr. uitg. d. h. K. Instit.* 1871, blz. 92.

De naamsoorsprong van Java. — *Als voren* blz. 116.

Kawi-Studien. Arjuna-wiwâha. Zang I en II in tekst en vertaling, met aanteekeningen en inleiding door H. Kern. 's-Gravenhage, M. Nijhoff 1871. gr. 8°.

Openingsrede der algemeene vergadering van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde van 15 Juni 1871. — *Handelingen v. d. Maatsch. d. Ned. Lett.* 1870—71, blz. 1.

Indische theorieën over de standenverdeeling. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* II R., dl. II, 1872, blz. 25.

Aanteekening op Vendidad XIII, 46 (ed. Westergaard). — *Als voren* blz. 45.

1872.

Germaansche woorden in latijnsche opschriften van den Beneden-Rijn. — *Als voren* blz. 304. Vertaald door H. Gaidoz in: *Revue Celtique* II, 1873—75, bl. 153.

Korte Nederlandsche Spraakkunst, inzonderheid voor de laagste klassen van Hoogere Burgerscholen. Haarlem, I. de Haan 1872. 8°.

De partikel *ar* in 't Oudhoogduitsch. — Een rechtsterm der Salische wet. — Thunginus. — Eigennamen uit oude Geldersche oorkonden. Bijdrage tot de kennis der Geldersche tongvallen. — De instrumentaal *ie*. — *Taal- en Letterbode* III, 1872, blz. 117, 209, 275, 284.

't Opschrift van Batoe Beragong op Sumatra. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Instit.* III R., dl. VII, 1872, blz. 289.

Beoordeeling van R. C. Childers, A Dictionary of the Pali language. — *Als voren* blz. 361.

Id. van E. Trumpp, Grammar of the Sindhi language. — *Als voren* blz. 367.

Tvisco en Mannus. — *Ned. Spectator* 1872, blz. 67.

De Romaansche volkengroep. — *Als voren* blz. 211, 219.

Bronnenverwaarloozing en bronnenstudie [naar aanleiding van W. J. F. Nuyens, Alg. geschiedenis d. Ned. Volks]. — *Als voren* blz. 338.

Bronnenstudie [naar aanleiding van L. Ph. C. v. d. Bergh, Handboek der Middelnederl. Geographie). — *Als voren* blz. 370.

1873.

Ter nagedachtenis van Mr. P. A. S. van Limburg Brouwer. — *Als voren* 1873, blz. 59.

Brief aan de redactie over P. Hugenholtz Jr., Schetsen en Tafereelen. — *Als voren* blz. 258.

Zang XV van 't Bharata-Yuddha in Kawi, met vertaling en aanteekeningen. — *Bijdr. uitg. d. h. Kon. Instit.* 1873, blz. 157.

Nog iets over het opschrift van Pagger Roejong. — *Als voren* blz. 188.

Oudjavaansche eedformulieren op Bali gebruikekelijk [waarachter: oudjavaansche bergnamen] *Als voren* blz. 211.

Inleiding op A. Bruining's vertaling van Çankara Âcârya's Commentaar op de Aphorismen van den Vedânta. — *Als voren* blz. 249.

Beoordeeling van: M. A. Sherring, Hindu tribes. — *Als voren* blz. 197.

Id. van The Vaiseshika-Aphorisms of Kanâda transl. by E. A. Gough. — *Als voren* blz. 198.

Id. van R. van Eck, Bekn. handleiding bij de beoefening d. Balineesche taal. — *Als voren* blz. 279.

Oudnederlandsche woorden. — *Taal- en Letterbode* IV, 1873, blz. 133.

Over eenige tijdstippen der Indische geschiedenis. — *Versl. en Meded. d. K. Acad. v. Wet.* II R., dl. III, 1873, blz. 170.

Over de samenstelling van woordenlijsten en spraakkunsten aller Nederlandsche, zoowel Frankische als Saksische tongvallen. — *Handelingen v. h. XIII Nederl. taal- en letterk. Congres.* 1873, blz. 120.

Beoordeeling van: Max Müller, De uitkomsten van de wetenschap der taalkunde. — *De Gids* 1873, I, blz. 380.

Id. van: J. Wormstall, Ueber die Wanderung der Bataver nach den Niederlanden. — *Als voren* 1873, I, blz. 569.

Id. van: M. Schultze, Indogermanisch, Semitisch und Hamitisch en van: H. L. Ternest, Uitspraakleer d. Nederl. taal. — *De Toekomst* 1873, blz. 334, 335.

Het Sanskrit op eenen steen afkomstig uit Prambanan. — *Tijdschrift v. Indische taal-, land- en volkenkunde* [Batavia] 1873, blz. 219.

Miscellanea. 1. Gâvi, kuh. — 2. Das oskische perfect auf *-tte*. — 3. Zwei oskische wörter. — *Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung.* XXI. 1873, blz. 237.

1874.

Çrēṇidant. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.* XXII, 1874, blz. 554.

The Âryabhaṭîyam with the commentary Bhaṭadîpika of Paramâdîçvara ed. by H. Kern. Leiden, E. J. Brill. 1874. 8°.

Beoordeeling van: W. L. van Helten, Fünfzig Bemerkungen zum Grimmschen Wörterbuch. — *De Gids* 1874, III, blz. 340.

Id. van: A. de Jager, Woordenboek der frequentatieven. — *Als voren* 1874, II, blz. 356.

Necrologie van Taco Roorda. — *Ned. Spectator* 1874, blz. 178.

Aanwinsten der verzameling van Oostersche handschriften te Leiden. — *Als voren* blz. 379.

De verbuiging van *Man* in het Gotisch. — Tessel, Oesel, Wesel. — Graaf. — Verkleinwoorden op *-sa*, *-sia*. — Ekster, lobster. — Over eenige vormen van 't werkwoord *zijn* in 't Germaansch. — *Taal- en Letterbode* V, 1874, blz. 1, 9, 13, 18, 32, 89.

Beoordeeling van: J. Halbertsma, Lexicon Frisicum, Joh. Winkler, Alg. Nederd. Dialecticon en van W. L. van Helten, Ueber die Wurzel *lu* im Germanischen. — *Als voren* V, 1874, blz. 82, 85, 164.

Noms propres et diminutifs dans les inscriptions du temps des Romains aux Pays-Bas. — *Revue archéologique* 1874, blz. 101.

Vagdavercust. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* II R., dl. IV, 1874, blz. 344.

Oudjavaansche eedformulieren op Bali gebruikelijk. — *Bijdr. uitg. d. h. Kon. Instit.* 1874, blz. 197.

Een javaansche bergnaam. — *Als voren* blz. 208.

Beoordeeling van E. T. Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal. — *Als voren* blz. 209.

1875.

Id. van: A. C. Vreede, Handl. bij de beoef. d. Madoereesche taal, J. C. v. Hasselt, Beginselen d. Papoesch-Mefoorsche taal en van Verschillende werkjes in 't Noefoorsch. — *Als voren* 1875, blz. 171, 392.

Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist. [Met 2 Aanhangsels. I. Over 't Prâkrit der Gâthâ's. — II. Over Koning Ajâtaçatru]. — *Verhandelingen d. K. Akad. v. Wetensch.* VIII, 1875, 2e stuk.

De vertaling der inscriptiën werd door A. Milroy in het Engelsch overgezet o. d. t.: „Professor Kern's versions of some of the Asoka Inscriptions" in *The Indian Antiquary* V, 1876, blz. 257.

Wṛtta-Sañc'aya, oud-javaansch leerdicht over versbouw in Kawi-tekst en Nederlandsche vertaling bewerkt. Leiden, E. J. Brill 1875. 8°.

Honderd en Duizend. — Uit de Salische wet. — Eene oude Nederlandsche geloofsbelijdenis. — *Taal- en Letterbode* VI, 1875, blz. 81, 199, 177.

Over de verhouding tusschen heerschende taal en tongvallen. — *Handelingen v. h. XIV Nederl. taal- en letterk. Congres.* 1875, blz. 157.

Wanneer heeft het Fransch het Germaansch voor altijd van het hof der Fransche Koningen verdrongen? — *Als voren*, blz. 277.

1876.

Beoordeeling van: Joh. A. en L. Leopold, Van de Schelde tot de Weichsel. — *Ned. Spectator* 1876, blz. 132.

Die Yogayâtrâ des Varâhamihira (Buch 4—6). — *Indische Studien herausg. von* A. Weber. XIV, 1876, blz. 312.

Einzelnes über die Inschriften van Junnar. — *Als voren* XIV. 1876, blz. 393.

Vertaald door Miss M. Tweedie o. d. t.: The Inscriptions of Junnar, in: *The Indian Antiquary* VI, 1877, blz. 39.

Over het opschrift van Djamboe. — *Versl. en Meded. d. K. Akad.* II Rks. dl. VI, 1877, blz. 257.

Over zoogenaamde verbindingsklanken in het Tagala en wat daarmede overeenkomt in 't Kawi. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Instit.* 1876, blz. 138.

1877.

Mengelingen. Kawi en Javaansch. — Tan-angga. — Puhawang.— Banawa.— Katyagan.— Kañcit. — Anung. — Salaga. — Mona. — Kabĕlĕt. — Dĕntâywañjana. — Pluta. — Ngganya.— Paripih. — Kwa en mwa. — *Als voren* 1877. blz. 137.

Het opschrift van Batoe Beragong op nieuw onderzocht. — *Als voren* blz. 159.

Stamverdubbeling in 't Kawi. — *Als voren* 519.

Javaansche mengelingen. — *Als voren* 523.

Hrêdh en Hrêdhgotan. Middelnederl. woorden uit oorkonden. — Volksnamen op *i*, *an* en *ari*. — Over *Het* als lidwoord. · *Hun* als bezittelijk voornaamwoord. — De *d* als tand- en tongletter. — Heen en daan. — Angelsaksische kleinigheden. — Een paar bedorven plaatsen. — De klanken der *r* in 't Nederlandsch. — Bladvulling [over 't voegwoord *dat*]. — *Taalkundige Bijdragen* I, 1877, blz. 29 enz.

Beoordeeling van: C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst. — *De Gids* 1877, II, blz. 365.

Correspondence on ancient Nâgarî numerals. — *The Indian Antiquary* 1877, blz. 143.

Levensbericht van Dr. A. B. Cohen Stuart. — *Levensberichten der afgestorven medeleden v. d. Maatsch. d. Nederl. Letterk.* 1877, blz. 1.

Eene Indische sage in Javaansch gewaad. — *Verhandelingen d. Kon. Akad. v. Wetenschappen. Afd. Letterkunde* IX, 1877, 1e stuk.

Over de Oud-Javaansche vertaling van 't Mahâbhârata. — *Als voren* XI, 1877, 2e stuk.

Over 't Indisch tooneel.—*Het Tooneel* 1877, blz. 161.

De kleinere geschriften van Heinrich Rückert. — *Ned. Spectator* 1877, blz. 146.

De Javaansche letterkunde en de particuliere nijverheid. — *Als voren* blz. 170.

1878.

Die Yogayâtrâ des Varâhamihira (Fortsetzung und Schluss). — *Indische Studien herausg. v.* A. Weber. XV, 1878, blz. 167.

Verslag van eene verhandeling van Dr. S. J. Warren, Godsdienstige begrippen der Jaina's. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* II R. Dl. VIII, 1879, blz. 214.

Met Dr. S. A. Naber.

Levensbericht van J. J. Hoffman. - *Jaarboek v. d. Kon. Akademie v. Wetenschappen voor* 1878. blz. 1.

Naschrift op: Over de beteekenis van sommige Javaansche uitdrukkingen, door Raden Mas Adipati Ario Tjondro Negoro. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1878, blz. 509.

Beoordeeling van: J. ten Doornkaat Koolman, Wörterbuch der Ostfriesischen Sprache. — *De Gids* 1878. III, blz. 157.

Nertomarius. — Dacinus. — *Archief uitg. d. h. Zeeuwsch Genootsch. v. Wetenschappen* III, 1878, blz. 153.
Ook afzonderlijk verschenen bij J. C. & W. Altorffer te Middelburg 1878. 8°.

Inleiding voor een nagelaten geschrift van Mr. L. P. van de Spiegel [over de godin Nehalennia]. — *Als voren* IV, 1878, blz. 171.

1879.

Malaiisch-polynesische und melanesische Sprachen und Literaturen. — *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien von Oct.* 1876—*Dec.* 1877. Leipzig 1879, blz. 39.
Met G. von der Gabelentz.

Opschriften op oude bouwwerken in Kambodja. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1879, blz. 268.
Eene vertaling hiervan o. d. t.: Inscriptions Cambodgiennes verscheen in: *Annales de l'Extrême Orient* II, 1879—80, blz. 193.

Uit de Friesche wetten. — *Taalk. Bijdragen* II, 1879, blz. 171.

Beoord. van J. H. Gallée, Altsächsische Laut- und Flexionslehre. — *Ned. Spectator* 1879, blz. 75.

Het Javaansche wayangstuk Irawan rabi.. — *Versl. en Meded. d. K. Akad.* II R., dl. IX, 1880, blz. 125.

1880.

Over eene oud-Javaansche oorkonde van Çaka 782. — *Als voren* II R., dl. X, 1881, blz. 77.

Lex Salica: the ten Texts with the Glosses and the Lex Emendata. Synoptically ed. by J. H. Hessels. With Notes on the Frankish Words in the Lex Salica by H. Kern. London, Joh. Murray 1880. 4°.

Beoordeeling van: A. Holder, Lex Salica. — *Literaturblatt f. Germanische und Romanische Philologie*, 1880, blz. 203.

Losse aanteekeningen op het boek van den Kantjil. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1880, blz. 341.

Sanskritsche woorden in het Tagala. — *Als voren*, 1880, blz. 535.

Begin en voortgang der Oostersche studiën in Europa. Rede als [Rector Magnificus] uitgesproken 8 Febr. 1880. — *Jaarboek d. Rijks-Universiteit te Leiden* 1879—80, blz. 45.

Verslag van de lotgevallen der Universiteit in het afgeloopen jaar uitgebracht den 21 Sept. 1880. — *Als voren*, blz. 25.

On the separate Edicts at Dhauli and Jaugada. — *Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* N. S. XII, 1880, blz. 379.

Inscriptions Cambodgiennes: I. Inscription de Prea-Khan (Compong Soai). II. Inscription de Bassac. — *Annales de l'Extrême Orient.* T. II, 1880, blz. 333, T. III, 1880, blz. 65.

1881.

Malaiisch-polynesische und melanesische Sprachen und Literaturen. — *Wissenschaftlicher Jahresbericht üb. die Morgenländischen Studien im Jahre* 1875. Leipzig 1881, blz. 1.

Bidden. — Genezen. — *Tijdschrift voor Nederl. taal- en Letterkunde.* I, 1881, blz. 32, 37.

Het Indische Kluizenaars- en Monnikenleven. Eene voorlezing. — *Mededeelingen van wege het Ned. Zendelinggenootschap* XXV, 1881, blz. 136.

Over de opschriften uit Koetei in verband met de geschiedenis van het schrift in den Indischen Archipel. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* II R., Dl. XI, 1882, blz. 182.

L'époque du roi Sûryavarman. — Inscriptions Cambodgiennes. Inscription de Hanh-khiei. — *Annales de l'Extrême Orient* T. IV, 1881—82, blz. 195, 225.

Een misverstand [van Dr. H. N. van der Tuuk]. — *Tijdschrift v. Indische taal-, land- en volkenkunde* [Batavia] 1881, blz. 297.

Levensbericht van H. J. Swaving. — *Levensberichten d. afgestorven medeleden v. d. Maatsch. d. Ned. Letterk.* 1881, blz. 315.

Geschiedenis van het Buddhisme in Indië. Haarlem, A. C. Kruseman, 1881—84. 2 dln. gr. 8°.
Hiervan verscheen in 1881—82 eene verkorte Fransche vertaling door G. Collins in *Revue de l'histoire des religions* IV, V; in 1882—84 eene Hoogduitsche vertaling door H. Jacobi o. d. t.: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 2 Bde, en in 1901 dl. I eener Fransche vertaling door G. Huet o. d. t.: Histoire du Bouddhisme dans l'Inde, als Tome X der *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études.* Paris.

Sanskritsche woorden in het Bisaya. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1881, blz. 128.

1882.

Eene bijdrage tot de palaeographie van Nederl.-Indië. — *Als voren.* 1882, blz. 133.
Naar aanleiding van: Tabel van oud- en nieuw-indische alphabetten door K. F. Holle.

Over de taal der Philippijnsche Negrito's. — *Als voren.* 1882, blz. 243.

Les inscriptions Khmers recueillies au Cambodge par M. J. Moura. Avec 6 planches. — *Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise de France*. Sér. II. Tome II. 1882—83, blz. 1.

Voorrede bij Drie teksten van tooneelstukken uit de Wayang Poerwå voor den druk bezorgd door Ch. te Mechelen. — *Verhandelingen v. h. Bataviaasch Genootsch. v. Kunsten en Wetenschappen*. XLIII, 1882, blz. 1.

1883.

Malaiisch-polynesische und melanesische Sprachen und Literaturen. — *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre* 1878. Leipzig 1883, blz. 93.

Malaiischer Archipel und Polynesien. — *Idem im Jahre* 1880. Leipzig 1883, blz. 1.

Over den invloed der Indische, Arabische en Europeesche beschaving op de volken van den Indischen Archipel. Als bijdrage ter beantwoording der vraag, in hoeverre het Maleisch-Polynesische ras voor hoogere beschaving vatbaar is. Leiden, E. J. Brill 1883. 8°.

Cremor lactis. — *Korrespondenzblatt d. Vereins f. Niederdeutsche Sprachforschung* VIII, 1883, blz. 93.

Proeve uit het Oudjavaansche Râmâyana. — *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned.-Indië. Uitg. ter gelegenheid van het VIe Orientalisten Congres*. 1883, blz. 1.

Un Dictionnaire Sanskrit-Kavi. — *Actes du VIe Congrès Intern. d. Orientalistes*. 1883. *III Sect.* 2. *Aryenne*, blz. 1.

Over de verhouding van het Mafoorsch tot de Maleisch-Polynesische talen. — *Als voren. IV Sect.* 5. *Polynésienne*, blz. 215.

Over eenige oude sanskritopschriften van 't Maleische schiereiland. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* IIIe R., Dl. I, 1884, blz. 5.

Een tijdschrift over de Nederlandsche tongvallen [Onze Volkstaal]. — *De Gids* 1883, IV, blz. 148.

1884.

The Saddharma-pu*nd*arîka or the Lotus of the true Law translated by H. Kern. Oxford, at the Clarendon Press 1884. 8°.
The Sacred Books of the East ed. by F. Max Müller. Vol. XXI.

Leven van Mr. S. C. J. W. van Musschenbroek. — *Levensberichten v. afgestorven medeleden v. d. Mtsch. d. Ned. Letterk.* 1884, blz. 153.

Lijden. — Beek. — Iusiza. — *Tijdschrift v. Nederl. taal- en letterkunde* IV, 1884, blz. 313.

1885.

Malaiisch-polynesische Völker. — *Wissenschaftlicher Jahresbericht üb. die Morgenländischen Studien im Jahre* 1881. Leipzig 1885, blz. 1.

Beer. — Brood. — *Tijdschrift v. Nederl. taal- en letterkunde* V, 1885, blz. 49.

Sanskrit-inscriptie ter eere van den Javaanschen vorst Er-langa. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1885, blz. 1.

Eene bijdrage tot de kennis van 't oude Philippijnsche letterschrift. [Beoordeeling van Pardo de Tavera, Contribucion para el estudio de los antiguos alfabetos Filipinos]. — *Als voren*, 1885, blz. 56.

Sanskrit-inscriptie van Java van den jare 654 Çaka (A. D. 732). — *Als voren* 1885, blz. 125.

Het Sanskrit-opschrift te Bekasih. — *Als voren* 1885, blz. 522.

De betrekkingen tusschen Achter-Indië en Indonesië. — *Als voren* 1885, blz. 529.

Geschied- en oudheidkundige nasporingen in Britsch-Burma. — *Als voren*, 1885, blz. 532.

Een werk over oude opschriften van Ceylon. [E. Müller's Ancient Inscriptions in Ceylon]. — *Als voren*, 1885, blz. 557.

Pûgawat of Putjangan [naar mededeeling van H. N. van der Tuuk]. — *Als voren*, 1885, blz. 563.

Eene plaats uit den Mahâwansa. — *Etudes archéologiques*... *dédiées* à M. C. Leemans. Leyde 1885, blz. 145.

1886.

De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië. — *Verhandelingen d. Kon. Akad. v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde*. XVI, 1886, 3e stuk.

Un livre sur les Philippines [D. José Montero y Vidal, El Archipiélago filipino etc.]. — *Revue Internationale Coloniale*, T. II, 1886, blz. 206.

Toespraak ter opening der algem. vergadering v. d. Maatschappij der Nederl. Letterkunde. — *Handelingen en Mededeelingen v. d. Mtsch. d. Ned. Lett.*, 1886, blz. 7.

Introduction to Sanskrit syntax by J. S. Speijer. Leyden, E. J. Brill, 1886. 8°.

Handschriften uit het eiland Formosa. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* III R., Dl. III, 1887, blz. 360.

1887.

Over de vermenging van Çiwaïsme en Buddhisme op Java, naar aanleiding v. h. Oud-Javaansch gedicht Sutasoma. — *Als voren*. III R., Dl. V, 1888, blz. 8.

Klankverwisseling in de Maleisch-Polynesische talen. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1887, blz. 333, 560.

Eene oud-Javaansche cosmogonie (nl. de Tantoe Panggĕlaran). — *Als voren.* 1887, blz. 573.

Beoordeeling van: Archaeological Survey of Southern India. Vol. IV. Madras 1886. — *Als voren*, blz. 641.

Id. van The Jâtaka together with its commentary, ed. Fausböll. Vol. IV. — *Als voren*, blz. 644.

1888.

Boos. — *Tijdschrift voor Ned. taal- en letterkunde*, VIII, 1888, blz. 37.

Taalstudie aan den Kongo [W. H. Bentley, Dictionary and Grammar of the Kongo-language]. — *Ned. Spectator*, 1888, blz. 143.

Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in paligeschriften voorkomende. — *Verhandelingen d. Kon. Akad. v. Wetenschappen. Afd. Letterk.* XVII, 1888, 1e stuk.

Der buddhistische Dichter Çûra. — *Festgruss an* Otto von Böhtlingk. Stuttgart 1888, blz. 50.

Verslag van eene verhandeling van Dr. W. Caland, Ueber Totenverehrung bei einigen der Indogermanischen Völker. — *Versl. en Meded. d. Kon. Akad. v. Wet.* III R. Dl. V, 1888, blz. 203.
Met Dr. C. P. Tiele.

1889.

Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken. — *Als voren.* III R. Dl. VI, 1889, blz. 270.

Verslag over eene verhandeling van G. Schlegel en F. Kühnert, getiteld: Die Schuking Sonnenfinsterniss. — *Als voren.* VI, 1889, blz. 316.
Met Dr. J. A. C. Oudemans.

Het stamland der Maleisch-Polynesische volken. — *Tijdschrift voor Ned.-Indië*, 1889, II, blz. 1.

Eenige imperatiefvormen van het Oud-Javaansch. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1889, blz. 20.

Oudjavaansche absolutieven. — *Als voren*, 1889, blz. 44.

Regelen van klankverbinding in 't Oud-Javaansch. — *Als voren*, 1889, blz. 287.

Inleiding van: Proeve eener beknopte spraakkunst van het Rottineesch, door D. P. Manafé. — *Als voren*, 1889, blz. 633.

Taalonderzoek in het Kongo-gebied. — *Nederl. Spectator*, 1889, blz. 245.

The tale of the Tortoise and the Monkey. — *Actes du VIIIe Congrès Intern. d. Orientalistes* 1889 [Ve Section], III, blz. 17.

Zur Geschichte der Aussprache des Griechischen. Wiedergabe indischer Wörter bei griechischen Autoren. — *Hellas, Organe de la Soc. Philhellénique d'Amsterdam.* I, 1889, blz. 2, 183. II, 1890, blz. 85.

Voorbeelden van klankomzetting in het Baltisch-Slawisch. — *Feestbundel ter gelegenheid zijner 40-j. ambtsbediening* 28 *Nov.* 1889 *aangeboden aan* Matthias de Vries. Utrecht, 1889, blz. 43.

Critisch overzicht: R. C. Dutt, A history of civilization in ancient India. I. II. — E. Zaeslin, Indien and Indien. — *Indische Gids*, 1889, II, blz. 1608, 2237.

Aankondiging van A. P. Bogdanow, L'exposition anthropologique de 1879 [Russisch]. — *Intern. Archiv f. Ethnogr.* 1889, blz. 122.

Id. van Rapport décennal du Musée de Minousinsk, en van V. Th. Müller, Description systématique des collections du Musée Dachkof [Russisch]. — *Als voren*, 1889, blz. 113.

1890.

Id. van D. N. Anutschin, Schlitten, Schiffe und Pferde als Attribute der Leichenbestattung. — *Als voren*, 1890, blz. 153.

Id. van Verzameling van bouwstoffen voor volkenkunde. — *Als voren*, 1890, blz. 165, 204.

Id. van D. N. Anutschin, Zur Geschichte d. Bekanntschaft mit Siberien vor der Zeit Jermaks. — *Als voren*, blz. 208.

Rottineesch-Maleische woordenlijst, naar mededeelingen van Tello. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1890, blz. 1.

Pali-handschriften van 's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. — *Als voren*, 1890, blz. 124.

Jalogra. — *Als voren*, 1890, blz. 126.

Critische overzichten. Diccionario Hispano-Tagálog por P. Serrano Laktaw. — *Indische Gids*, 1890, I, blz. 775.

Id. 1 Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. III. — 2 Bṛhadâraṇjakopanishad herausg. v. O. Böhtlingk. — 3 K'hândogjopanishad herausg. v. O. Böhtlingk. — *Als voren*, 1890, I, blz. 1186, 1191.

Id. Bijdragen tot de kennis van het eiland Ternate door F. S. A. de Clercq. — *Als voren*, 1890, II, blz. 2561.

Over open en gesloten *e*, inzonderheid in het Oostgeldersch. — Ast, Eest, Ozd. — *Tijdschrift voor Nederl. taal- en letterkunde*, IX, 1890, blz. 144, 190.

In hoeverre is bevordering van meerdere kennis der Nederlandsche taal onder de inlandsche bevolking wenschelijk? — *Indisch Genootschap. Verslagen d. algem. vergaderingen* 1890, blz. 205.

1891.

Opmerkingen naar aanleiding der nota van den Heer P. H. van der Kemp over [het voorg.] — *Als voren* 1891, blz. 170.

Critisch overzicht. Kreolische Studien van H. Schuchardt. — *Indische Gids* 1891, I, blz. 905.

Ter nagedachtenis van G. A. Wilken. — *Als voren*, 1891, II, blz. 1705.

Necrologie. G. A. Wilken. — *Int. Archiv f. Ethnographie.* 1891, blz. 263.

Beoordeeling van: E. J. Petri, Anthropologie [Russisch]. — *Als voren*, 1891, blz. 103.

Id. van: E. Pander, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu. — *Als voren*, blz. 173.

Id. van: F. S. A. de Clercq, Bijdragen tot de kennis d. Res. Ternate. — *Als voren*, blz. 301.

Wak — Loeme. — Moker. — *Tijdschrift v. Nederl. taal- en letterkunde.* X, 1891, blz. 114, 115.

Eene oudheidkundige kaart van Java [van R. D. M. Verbeek] besproken. — *Tijdschrift v. h. Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap.* IIe Ser., Dl. VIII, 1891, blz. 863.

The Jātaka-Mālā or Bodhisattvāvadāna-Mālā by Ārya-Çūra. Ed. by H. Kern. Published for Harvard University by Ginn & C°., Boston 1891. 4°.
Harvard Oriental Series. Vol. I.

Verslag over eene verhandeling van Dr. J. J. M. de Groot, Het Wetboek der Mahâyâna-school in China. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* III R., Dl. VIII, 1892, blz. 12.
Met Dr. G. Schlegel.

Id. van: Dr. C. C. Uhlenbeck, Baskische Studiën. — *Als voren*, blz. 177.
Met Dr. M. Th. Houtsma.

Opmerkingen over 't Galerareesch naar aanleiding der Beknopte Spraakkunst van M. J. v. Baarda. — *Bijdr. v. h. K. Instit.* 1891, blz. 493; 1892, blz. 115.

Levensbericht van L. A. J. W. Baron Sloet van de Beele. — *Jaarboek v. d. Kon. Akad. v. Wetensch.* 1891, blz. 37.
Vermeerderd met eene opgave der geschriften van Baron Sloet herdrukt in *Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde* 1892, blz. 1.

1892.

Donk [uitgang van eene menigte plaatsnamen]. — *Nomina geographica Neerlandica.* Leiden 1892, II, blz. 190.

Beoordeeling van R. H. Codrington, The Melanesians. — *Int. Archiv f. Ethnogr.* 1892, blz. 98.

Sawuneesche Bijdragen. Volzinnen, samenspraken en woordenlijst, met eene grammatische inleiding. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1892, blz. 157, 513.

Een brief van Anquetil du Perron. — *Als voren*, 1892, blz. 331.

Beoordeeling van K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie. — *Indische Gids*, 1892, II, blz. 1363.

Germaansche verwanten van Slawisch žrêbŭ. — *Tijdschrift voor Nederl. taal- en letterkunde.* XI, 1892, blz. 198.

Kubary over de Pelau-eilanden. — *Ned. Spectator* 1892, blz. 298.

Matthias de Vries. 1820—1892. — *Almanak v. h. Leidsche Studentencorps voor* 1893, blz. 331.

1893.

Bijdrage tot de klankleer van 't Oudgeldersch taaleigen. — Rekking van korte klinkers in lettergrepen met hoofdklemtoon. — *Tijdschrift v. Nederl. taal- en letterk.* XII, 1893, blz. 92.

De sage van Karel en Elegast bij de Mongolen. — *Als voren*, XII. 1893, blz. 196.

Beoordeeling van: V. Fausböll, The Jātaka together with its Commentary. Vol. V. — *Museum, Maandblad voor Philologie en Geschiedenis.* 1893. Kol. 101.

Id. van: Lives of Saints from the Book of Lismon ed. by Whitley Stokes. — *Als voren*, Kol. 185.

Id. van: Kuno Meyer, Aislinge Meic Conglinne. A Middle Irish Wonder-tale. — *Als voren*, Kol. 328.

Nederlandsch-Rottineesche samenspraken. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1893, blz. 71.

De gewoonten der Tagalogs op de Philippijnen volgens Pater Plasencia. — *Als voren*, 1893, blz. 103.

Woordverwisseling in het Galerareesch. — *Als voren*, 1893, blz. 120.

Overeenkomst van een mythe der Kei-eilanders met een Minahassisch sprookje. — *Als voren*, 1893, blz. 501.

Ter herinnering aan H. C. Humme. — *Als voren*, 1893, blz. 503.

Eine indische Nebenform von Uçanas. — *Festgruss an* Rudolf von Roth. Stuttgart, 1893, blz. 6.

Bijdragen tot de volkenkunde in Russische tijdschriften. — *Intern. Archiv f. Ethnographie.* 1893, blz. 67.

Beoordeeling van: E. Lamairesse: Le Prem Sagar. — *Als voren*, blz. 105.

Id. van: S. H. Ray & A. C. Haddon, A Study of the languages of Torres Straits. — *Als voren*, blz. 181.

Over de godsdienstleer der Burjaten. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wet.* III R., Dl. X, 1894, blz. 44.

Onderwijzerstraktementen op de Filippijnen. — *Indische Gids* 1893, I, blz. 147.

1894.

Beoordeeling van: J. C. G. Jonker, Bimaneesch-Hollandsch woordenboek. — *Als voren* 1894, I, blz. 613.

Een belangrijk boek over de Filippijnen [J. M. de Zuñiga, Estadismo de las Islas Filipinas]. — *Als voren* 1894, II, blz. 1101, 1198.

Een duitsch werk over de Bataks [F. W. K. Müller, Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung]. — *Ned. Spectator* 1894, blz. 8.

Aan de nagedachtenis van H. N. van der Tuuk. — *Als voren*, blz. 319.

Fabelen in het Rottineesch [naar mededeelingen van J. Fanggidaej]. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1894, blz. 450, 662.

Beoordeeling van: Živaja Starina. Jrg. II—XI. [Russisch]. — *Intern. Archiv f. Ethnographie* 1894, *passim.*

Id. van: G. N. Potanin, Het Tangutsch-Tibetsche grensland van China en Midden-Mongolië [Russisch]. — *Als voren*, blz. 94.

Id. van: F. S. A. de Clercq en J. D. E. Schmeltz, Ethnogr. beschrijving v. Nederl. Nieuw-Guinea. — *Am Ur-quell* V, 1894, blz. 163.

Id. van: K. Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda. — *Museum*, 1894, kol. 174.

Id. van: A. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz. — *Als voren*, kol. 359.

Over de herkomst van eenige telwoorden in 't Bargoensch der Zuid-Indische kooplieden [naar aanleiding van een opstel van Pandit S. M. Natesa Sastri in den Indian Antiquary]. — *Feestbundel ter gelegenheid v. d. 80en geboortedag van Prof. P. J. Veth.* Leiden 1894, blz. 199.

1895.

Foreign Numerals in Traders' Slang in Southern India. — *The Indian Antiquary*, XXIV, 1895, blz. 82.

Aankondiging van: W. E. Retana, Un libro de Aniterias. — *Int. Archiv f. Ethnographie* 1895, blz. 32.

Id. van: P. Dragonoff, Macedonisch-Slawische verzameling [Russisch]. — *Als voren*, blz. 33.

Id. van: W. N. Dobrowol'sky, Verz. van stukken betrekking hebbende op de ethnographie van Smolensko [Russisch]. — *Als voren*, blz. 33.

Id. van: Istomin—Deutsch, Russische volksliederen. — *Als voren*, blz. 34.

Id. van: G. E. Gerini, The Tonsure Ceremony. — *Als voren*, blz. 187.

Aankondiging van: D. N. Anoutchine, L'amulette crânienne. — *Als voren*, blz. 265.

Id. van: W. E. Retana, Archivo del Bibliófilo Filipino. — *Als voren*. blz. 266.

Beoordeeling van: Félire Húi Gormáin ed. by Whitley Stokes. — *Museum* 1895, kol. 412.

Verslag over eene bijdrage van Dr. J. S. Speijer, Kritische Nachlese zu Açvaghosha's Buddhacarita. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* III R., dl. XI, 1895, blz. 339.
Met Dr. S. A. Naber.

Over de bijschriften op het beeldhouwwerk van Boro-Boedoer. — *Als voren*, III R., dl. XII, 1896, blz. 119.

Beoordeeling van: C. C. Uhlenbeck's Handboek der Indische klankleer. — *Nederl. Spectator* 1895, blz. 20.

Ethnographie der Pelau-eilanden [van Kerbary]. — *Als voren*, blz. 266.

Ter herinnering aan P. J. Veth. — *Indische Gids* 1895, I, blz. 609.

Ter nagedachtenis van H. D. Canne. — *Als voren* 1895, II, blz. 1207.

1896.

Menschenfleisch als Arzenei. — *Ethnographische Beiträge* [A. Bastian *gewidmet*]. Leiden 1896, blz. 37.

Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt. — *Gurupūjākaumudī. Festgabe zum 50j. Doctorjubiläum* Albr. Weber *dargebracht.* Leipzig 1896, blz. 93.

Een overblijfsel van eene verouderde declinatie in de taal der Zend-Avesta. — *Mélanges* Charles de Harlez. Leide 1896, blz. 140.

Manual of Indian Buddhism. Strassburg, K. J. Trübner 1896. 8°.
Grundriss der indo-arischen Philologie. Herausg. von G. Bühler. Bd. III, Hft. 8.

Een uitgave van bescheiden betrekkelijk de Filippijnen [W. E. Retana's Archivo del Bibliófilo Filipino, I]. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1896, blz. 143.

Een Hollandsch geschrift op palmblad. — *Als voren* 1896, blz. 147.

Twee krijgstochten uit den Indischen Archipel tegen Ceylon. — *Als voren* 1896, blz. 240.

Opmerkingen omtrent de taal der Agta's van 't schiereiland Camarines (Filippijnen). — *Als voren* 1896, blz. 437.

Spaansche bescheiden aangaande de Filippijnen [W. E. Retana's Archivo del Bibliófilo Filipino, II]. — *Als voren* 1896, blz. 720.

Ein çivaïtisches Heiligthum auf Borneo. — *Int. Archiv f. Ethnogr.* 1896, blz. 89.

Beoordeeling d. Mittheilungen d. Gesellschaft f. Archäologie etc.. Kasan, XII—XVII. — *Als voren* blz. 52, *passim.*

Id. van: Verslagen d. Oostersche Afd. v. h. Russ. oudheidk. Genootsch. IX—XI. — *Als voren* blz. 146 *passim.*

Id. van: A. W. Potanin, Reisen in Ost-Sibirien [Russisch]. — *Als voren* blz. 54.

Id. van: W. L. Sêrosjewsky, De Jakoeten [Russisch]. — *Als voren* blz. 224.

Id. van: Orientalische Bibliographie. — *Als voren* blz. 268.

Id. van: Grum Gržimailo, Reis naar westelijk China [Russisch]. — *Als voren* blz. 269.

Verslag over eene verhandeling van Dr. W. Caland, Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* IIIe R., dl. XII, 1896, blz. 223.
Met Dr. J. S. Speijer.

Een verzamelaar [Jacobsen] van ethnographische voorwerpen in de Banda-zee. — *Ned. Spectator* 1896, blz. 174.

Beoordeeling van: H. Schuchardt, Ueber das Georgische. — *Museum* 1896, kol. 41.

Id. van: G. U. Pope, A first Catechism of Tamil Grammar. — *Als voren*, kol. 153.

Id. van: Notes Orientales publ. p. l'Univ. Imp. de St. Pétersbourg. — *T'oung Pao* VII, 1896, blz. 290.

1897.

Id. van: E. Windisch, Māra und Buddha. — *Museum* 1897, kol. 42.

Pali patta = praṇihita. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* XXXIV, 1897, blz. 160.

Een Engelsch werk [van Ling Roth] over de inboorlingen van Sarawak en Britsch Noord-Borneo. — *Tijdschr. v. Ned. Indië* 1897, blz. 5.

Een beroemd man uit den tijd der East-India Company, Brian Houghton Hodgson. — *Als voren*, blz. 134.

Een Chineesch reiziger [I-tsing] op Sumatra. — *Als voren*, blz. 373.

De onlusten op de Filippijnen. — *Als voren*, blz. 591.

Gebruik onzer taal in Nederlandsch-Indië. — *Als voren* 1897, blz. 788 en in *Handelingen v. h. XXIVe Nederl. Taal- en Letterk. Congres* 1897, blz. 107.

Over Bilderdijk's Darthula in verband met de oude Iersche sage van Derdriu en de zonen Usnechs. — *Handelingen en Mededeelingen v. d. Maatsch. d. Ned. Letterkunde* 1896—97, blz. 3.

Een Russisch geleerde [S. F. Oldenburg] over de beeldhouwwerken van den Boro-Boedoer. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1897, blz. 49.

Een Spaansch schrijver [Fray José Castaño] over den godsdienst der heidensche Bikollers. — *Als voren* 1897, blz. 224.

Een Mythologisch gedicht [der Bikol's] uit de Filippijnen. — *Als voren* 1897, bl. 498.

Eene zondvloedsage van de Filippijnen. — *Int. Archiv f. Ethnogr.* 1897, bl. 68.

Beoordeeling van: A. Pozdnjejef, Mongolië en de Mongolen. I. [Russisch]. — *Als voren*, blz. 75.

Hengst. — Limoen. — *Tijdschr. v. Ned. Taal- en letterk.* XVI, 1897, blz. 268.

1898.

Kantoor, quatuor. — Canis, çuni. — Boot. — *Als voren* XVII, 1898, blz. 161, 192, 237.

Eene merkwaardige tekstverknoeiing in 't Oudjavaansche Râmâyana. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1898, blz. 171.

Beschreven steen van Tjandi Sewoe. — *Als voren* 1898, blz. 548.

Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch. — *Als voren* 1898, blz. 635.
Persoonlijke voornaamwoorden. — Bezittelijke voornaamwoorden.

Bimaneesche taalstudie [Bimaneesch-Hollandsch woordenboek van J. C. G. Jonker, en Bimaneesche teksten]. — *Tijdschr. v. Nederl.-Indië* 1898, blz. 435.

De miskende trouwe gade. Balineesch zededicht. — *Als voren*, blz. 509.

Een nieuwe spraakkunst van het Madoereesch [van H. N. Kiliaan]. — *Als voren* 1898, blz. 718; 1899, blz. 264.

Over den aanhef eener buddhistische inscriptie uit Battambang. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* IVe R., dl. III, 1899, blz. 65.

De Leidsche Hoogeschool in 1774 bezocht door aanzienlijke Russen. — *Handelingen en Mededeelingen v. d. Maatsch. d. Ned. Letterkunde* 1897—98, blz. 3.

Een blik op het Indisch Tooneel [naar aanleiding van Het leemen wagentje, vertaald door J. Ph. Vogel]. — *De Gids* 1898, III, blz. 466.

Philologie en Taalvergelijking. — *Handelingen v. h. Ie Nederl. Philologen Congres* 1898, blz. 50.

Het accent der Sanskritwoorden, die overgenomen zijn in de Indonesische talen. — *Als voren*, blz. 184.

Beoordeeling van: Tijdschrift v. d. Oostersche Afd. v. h. K. Russisch oudheidk. Genootsch. X. — *Int. Archiv f. Ethnogr.* 1898, blz. 35.

1899.

Beoordeeling van: Verzameling van bouwstoffen v. d. plaats- en volksbeschrijving v. d. Kaukasus [Russisch]. — *Als voren*, 1899, blz. 119, *passim*.

Id. van: A. Pozdnjejef, Mongolie. II. [Russisch]. — *Als voren*, blz. 159.

Id. van: P. E. Kulakof, Olchon. — *Als voren*, blz. 243.

Id. van: Russische volksliederen. — *Als voren*, blz. 243.

De zaak der Filippijners. — *Tijdschr. voor Ned. Indië* 1899, blz. 69.

Bijdragen tot de spraakkunst van 't Oudjavaansch. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1899, blz. 96, 231, 401.

Aanwijzende voornaamwoorden en lidwoorden, blz. 96. — Vragende voornaamwoorden, blz. 231. — Onbepaalde voornaamwoorden, blz. 235. — Betrekkelijke voornaamwoorden, blz. 243. — Reflexief en wederkeerig voornaamwoord, blz. 401.

Bevordering van oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indië. — *Als voren* 1899, blz. 405.

Ontwikkeling van *ar* uit *er* in 't Nederlandsch. — Nederlandsch *aar* uit ouder *ar* en *er*. — Kaars. — Appel. — *Tijdschr. v. Ned. Taal- en Letterk.* XVIII, 1899, blz. 119, 126, 132, 316.

Beoordeeling van: Laut- und Formenlehre der altgermanischen Dialekte, herausg. von F. Dieter. — *Taal en letteren* 1899, blz. 457.

Id. van: J. Ehni, Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama. — *Museum* 1899, kol. 143.

Id. van: D. C. Hesseling, Het Afrikaansch. — *Als voren*, kol. 230.

1900.

Over de opleiding van Indische ambtenaren bij het Binnenlandsche Bestuur in Ned.-Indië [interview van Prof. Kern]. — *Hollandia* 17 Febr. 1900.

De Alduitsche beweging. — *Neerlandia. Orgaan v. h. Nederl. Verbond* 1900 N°. 4.

Over eene vertaling van enkele hoofdstukken uit de H. Schrift der zuidelijke Buddhisten. — *Tijdschr. voor Ned.-Indië* 1900, blz. 333.

De toestand op de Filippijnen. — *Als voren*, blz. 185.

Een spraakkunst van het Mentaweisch [Die Mentawei-Sprache von Max Morris]. — *Als voren*, blz. 395.

Beoordeeling van: Ueber das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander von P. W. Schmidt. — *Mittheilungen d. Anthropol. Gesellschaft in Wien*, XXX, 1900, blz. 197.

Id. van: J. P. Dubrowa, Levenswijze d. Kalmukken [Russisch]. — *Int. Archiv f. Ethnographie* 1900, blz. 78.

Id. van: S. G. Reibakof, Muziek en liederen d. Uralsche Muzelmannen [Idem]. — *Als voren*, blz. 78.

Id. van: G. E. Grum-Gržimailo, Reis naar Westelijk China [Idem]. — *Als voren*, blz. 123.

Id. van: W. A. Obručef, Centraal-Azië [Idem]. — *Als voren*, blz. 124.

Over de taal der Jotafa's aan de Humboldtbaai. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1900, blz. 139.

Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch. — *Als voren*, blz. 263.

Alphabet, blz. 263; — Uitspraak, blz. 264; — Medeklinkers, blz. 268; — Anuswâra et Anunâsika, blz. 269; — Gebruik van de hedendaagsche Javaansch-Balineesche letterteekens om de Oudjavaansche te vervangen, blz. 270; — Oudjavaansch alphabet in Nieuwjavaansche karakters, blz. 271.

Râmâyaṇa. Oudjavaansch heldendicht, uitgegeven door H. Kern. 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1900. 4°.

Uitg. d. h. Kon. Instituut v. d. taal-, land- en volkenkunde v. Ned.-Indië.

Redevoering ter opening van het IIde Nederlandsche Philologen-Congres. — *Handelingen v. h. IIe Ned. Philologen Congres* 1900, blz. 1.

Over een merkwaardig Paliwoord. — *Als voren*, blz. 164.

Rapport over eene verhandeling van Dr. W. Caland, Altindisches Zauberritual. — *Versl. en Meded. d. K. Akad. v. Wetensch.* IV R., dl. IV, 1901, blz. 62.

Met Dr. J. S. Speijer.

Over eenige verwanten van ons woord *vak*. — Katteeker. — Een Hoogduitsch en een Nederlandsch klankverschijnsel. — Slecht. — De *ie* in *brief* en enkele andere ontleende woorden. — Eekkatte. — Ooit. — Jagen. — Hoogduitsch *affolter*, appelboom en mistel. — Beitel. — *Tijdschr. v. Ned. taal- en letterk.* XIX, 1901, blz. 104, 106, 107, 109, 195, 200—203, 244.

1901.

Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja [Aymonier, Le Cambodge]. — *Tijdschr. voor Ned.-Indië* 1901, blz. 87.

De legende van Kuñjarakarna volgens het oudst bekende handschrift, met Oudjavaanschen tekst, Nederlandsche vertaling en aanteekeningen. — *Verhandel. d. K. Akad. v. Wetensch.* N. R. III, 1901, 3e stuk.

Een Belgisch blad over onze taal. — *Neerlandia. Orgaan v. h. Nederl. Verbond*, 1901, N°. 7.

Huls, hulst. — Kachtel. — Vreugde. — Waltowahso, waldewaxe. — Over de uitspraak der *ij* in de 17e eeuw. — Vechten. — Handugs. — *Tijdschr. v. Ned. taal- en letterk.* XX, 1901, blz. 37, 43, 45, 197, 244, 245.

Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch. — *Bijdr. uitg. d. h. K. Inst.* 1901, blz. 161, 512.

Werkwoorden, blz. 161; — Werkwoordelijke vorm met voorvoegsel *ka*, blz. 512; — Gebruik van de voorvoegsels *maka* en *paka*, blz. 517; — Werkwoordelijke vormen met voorvoegsel *pi*, blz. 525; — Id. met voorvoegsel *paha*, blz. 530.

1902.

Bijdragen tot de spraakkunst van het Oud-Javaansch. — *Als voren* 1902, blz. 173.

Het voorvoegsel *si*, blz. 173; — *Silih* als voorvoegsel, blz. 174; — De suffixen *a* en *ĕn*, blz. 174; — De achtervoegsels *i* en *an*, blz. 183.

Oorsprong van het Maleische woord *Bĕdil*. — *Als voren* 1902, blz. 311.

Over den oorsprong van 't Maleisch *Kutika*. — *Versl. en Meded. d. Kon. Akad. v. Wetensch.* IVe Rks., V, 1902, blz. 59.

Een nieuw werk over den Boro-Boedoer [van C. M. Pleyte Wzn.]. — *Tijdschr. voor Ned.-Indië* 1902, blz. 42.

Een Fransch werk [van A. Cabaton] over het volk der Tjams in Achter-Indië. — *Als voren*, blz. 204.

Het tweede deel van Aymonier's werk over Cambodja. — *Als voren*, blz. 559, 931.

Waldansine, waldandsini. — *Tijdschr. v. Ned. taal- en letterk.* XXI, 1902, blz. 155.

Einige Worte rücksichtlich der Frage betreffs der Organisation der ethnographischen Abtheilung des Russischen Museums Kaiser Alexander's III. — *Intern. Archiv f. Ethnographie* 1902, blz. 29.

Beoordeeling van: R. Loewe, Die Krimgotenfrage. — *Als voren*, blz. 72.

De Bataksche Tooverstaf en de Indische Vajra. — *Als voren* 1902, bl. 155.

Indische verwanten van Gotisch *usbaugjan*. — *Museum* X, 1902, kol. 18.

Over Jacob Grimm en zijn invloed op de ontwikkeling der Nederlandsche Taalwetenschap. — *Verslagen en Meded. d. K. Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde* 1902. I, blz. 620.

Verslag over eene verhandeling van Dr. C. C. Uhlenbeck, Beiträge zu einer vergleichenden lautlehre der baskischen dialecte. — *Verslagen en Meded. d. K. Acad. v. Wetensch.* IVe Rks, V, 1902, blz. 259.

Met Dr. A. Kluyver.

1903.

Een oud Javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit. — *Indische Gids* 1903, I, blz. 341.

Heden. — *Tijdschr. v. Ned. taal- en letterk.* XXII, Afl. 1.

1877—1879.

Lid der Redactie van: Taalkundige Bijdragen.

1881—1903.

Id. van: Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde.

1884—1903.

Id. van: Nomina geographica Neerlandica.

1896—1903.

Id. van: Neerlandia. Orgaan van het Algemeen Nederlandsch Verbond.

1882—1903.

Medewerker aan: Brockhaus' Conversations-Lexicon voor de artikelen over Nederl. Letterkunde.

1894—1903.

Id. aan de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, voor de artikelen over Indische taal- en oudheidkunde.